

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

FREDERICK COPLESTON

Lo mismo que en los volúmenes anteriores, he dividido la materia por filósofos individuales, en lugar de ir siguiendo sucesivamente y por separado el desarrollo de los distintos problemas filosóficos. Además, he concedido a algunos filósofos una extensión considerable. Y, aunque creo que la división por filósofos es la más conveniente para los lectores a los que principalmente me dirijo, el método tiene indudablemente sus desventajas. Al tener que enfrentarse con numerosos pensadores diferentes, y con descripciones más o menos detalladas de las ideas de éstos, el lector se expone a no captar el cuadro completo, en sus líneas generales. Por otra parte, aun cuando yo creo que la antigua división en racionalismo continental y empirismo británico está justificada (siempre que se añadan ciertas cualificaciones), una adhesión rígida a ese esquema podría dar la impresión de que la filosofía continental y la filosofía británica en los siglos XVII y XVIII se movieron a lo largo de dos rectas paralelas, desarrollándose cada una de ellas con entera independencia de la otra; y ésa sería una impresión errónea. Descartes ejerció una modesta influencia en el pensamiento británico; Berkeley estuvo influido por Malebranche; las ideas políticas de Spinoza deben algo a Hobbes; y la filosofía de Locke, autor del siglo XVII, ejerció una gran influencia en el pensamiento de la Ilustración francesa del siglo XVIII.

Frederick Copleston

De Descartes a Leibniz

Historia de la filosofía - 4

ePub r1.2
eudaimov 23.08.15

Título original: *A History of Philosophy Vol. IV: Descartes to Leibniz*
Frederick Copleston, 1958
Traducción: Juan Carlos García Borrón
Diseño de cubierta: eudaimov
Editor digital: eudaimov
Corrección de erratas: watsodeleche, FLeCos, dekisi y Vaktoth.
ePub base r1.2

PRÓLOGO

Al final del volumen anterior de esta *Historia de la Filosofía* expresé la esperanza de abarcar en éste todo el período que va de Descartes a Kant, ambos inclusive. Pero mi esperanza de tratar toda esa parte de la filosofía moderna en un solo libro, no se ha cumplido. Me he visto obligado a dedicar tres libros al período en cuestión, y, por razones de conveniencia, he hecho un volumen distinto de cada uno de esos libros. El primero, *de Descartes a Leibniz,* trata de los grandes sistemas de filosofía racionalista en el continente en el período prekantiano. El volumen siguiente, *de Hobbes a Hume*, se ocupa del desarrollo de la filosofía británica a partir de Hobbes, e incluye la filosofía escocesa del "sentido común". Por fin, en el volumen *de Wolff a Kant* trataré de la Ilustración francesa y de Rousseau, de la Ilustración alemana, de la aparición de la filosofía de la Historia, de Vico a Herder, y, por último, del sistema de Kant. El título, *de Wolff a Kant*, no es, desde luego, muy acertado, pero puede recomendarlo, en cierta medida, el hecho de que en su época pre-crítica Kant estaba instalado en la tradición wolfiana, mientras que un título como *de Voltaire a Kant* resultaría excesivamente extraño.

Lo mismo que en los volúmenes anteriores, he dividido la materia por filósofos individuales, en lugar de ir siguiendo sucesivamente y por separado el desarrollo de los distintos problemas filosóficos. Además, he concedido a algunos filósofos una extensión considerable. Y, aunque creo que la división por filósofos es la más conveniente para los lectores a los que principalmente me dirijo, el método tiene indudablemente sus desventajas. Al tener que enfrentarse con numerosos pensadores diferentes, y con descripciones más o menos detalladas de las ideas de éstos, el lector se expone a no captar el cuadro completo, en sus líneas generales. Por otra parte, aun cuando yo creo que la antigua división en racionalismo continental y empirismo británico está justificada (siempre que se añadan ciertas cualificaciones), una adhesión rígida a ese esquema podría dar la impresión de que la filosofía continental y la filosofía británica en los siglos XVII y XVIII se movieron a lo largo de dos rectas paralelas, desarrollándose cada una de ellas con entera independencia de la otra; y ésa sería una impresión« errónea. Descartes ejerció una modesta influencia en el pensamiento británico; Berkeley estuvo influido por Malebranche; las ideas políticas de Spinoza deben algo a Hobbes; y la filosofía de Locke, autor del siglo XVII, ejerció una gran influencia en el pensamiento de la Ilustración francesa del siglo XVIII.

Para remediar en parte los inconvenientes que podían preverse como resultado del método de división adoptado, decidí escribir un capítulo introductorio destinado a presentar al lector un cuadro general de la filosofía de los siglos XVII y XVIII. Cubre, pues, el período discutido a lo largo de tres volúmenes, que, como antes he dicho, empezaron por ser concebidos como uno solo. Naturalmente, he colocado tal introducción al comienzo del primero, y los otros dos volúmenes no llevarán capítulo introductorio.

Una introducción descriptiva de ese tipo supone inevitablemente muchas repeticiones. Quiero decir, que las ideas que se discuten en posteriores capítulos con mayor extensión y detalle habrán sido ya más o menos esbozadas en la introducción. Pero considero que las ventajas resultantes de incluir una introducción descriptiva general compensan ampliamente las desventajas que las acompañan.

Al término de cada uno de los volúmenes anteriores he añadido una revisión final. Pero en este caso, la próxima cubrirá el período completo, lo mismo que lo hace la introducción; es decir, que la ofreceré después de la exposición de la filosofía de Kant. En el curso de esa revisión final me propongo discutir, no solamente desde un punto de vista histórico, sino también desde otro más filosófico, la naturaleza, importancia y valor de los diversos modos de filosofar de los siglos XVII y XVIII. Creo que reservar tal discusión para luego de haber hecho la exposición histórica del pensamiento de dicho período es mejor que interrumpir la exposición misma con reflexiones filosóficas generales.

Añadiré, finalmente, algo acerca de las referencias. Referencias a volúmenes, capítulo y sección, son referencias a esta *Historia de la Filosofía.* En cuanto a las referencias a los escritos de los filósofos estudiados, he procurado presentarlas de forma que sea útil a los estudiantes que deseen buscar los textos correspondientes. Algunos historiadores y expositores tienen la costumbre de hacer citas por volumen y página de la edición crítica reconocida (cuando ésta existe) de los escritos del filósofo en cuestión; pero tengo mis dudas en cuanto a la prudencia de esa costumbre, en un volumen como el presente. En los capítulos sobre Descartes, por ejemplo, he citado por el volumen y página de la edición Adam-Tannery; pero también he hecho referencias al capítulo y sección, o a la parte y sección, de la obra de que se tratara. El número de personas que tienen fácil acceso a la edición Adam-Tannery es muy limitado, así como son pocos los que poseen la reciente y espléndida edición crítica de Berkeley. Son, en cambio, fácilmente obtenibles las ediciones baratas de los escritos más importantes de los principales filósofos; y, en mi opinión, las referencias deben hacerse teniendo en cuenta las conveniencias de los estudiantes que poseen tales ediciones, más bien que las de los pocos que poseen o tienen acceso a las ediciones críticas reconocidas.

CAPÍTULO I - INTRODUCCIÓN

Continuidad y novedad: la primera fase de la filosofía moderna en su relación con el pensamiento medieval y renacentista. — El racionalismo continental: su naturaleza, su relación con el escepticismo y el neoestoicismo; su desarrollo. —El empirismo británico: su naturaleza y su desarrollo. — El siglo XVII. —El siglo XVIII. —Filosofía política.—La aparición de la filosofía de la historia. — Emmanuel Kant.

1

Continuidad y novedad: la primera fase de la filosofía moderna en su relación con el pensamiento medieval y renacentista.

Suele decirse que la filosofía moderna comenzó con Descartes (1596-1650), en Francia, o con Francis Bacon (1561-1626) en Inglaterra. Quizá no sea inmediatamente evidente que esté justificada la aplicación del término “moderno” al pensamiento del siglo XVII. Pero está claro que su uso implica que hay una ruptura entre la filosofía medieval y la post-medieval, y que cada una de ellas posee características importantes que la otra no posee. E indudablemente los filósofos del siglo XVII estaban convencidos de que había una tajante distinción entre las viejas tradiciones filosóficas y lo que ellos mismos estaban tratando de hacer. Hombres como Francis Bacon y Descartes estaban completamente persuadidos de que iniciaban algo nuevo.

Si durante mucho tiempo se aceptaron en todo su valor las opiniones de los filósofos renacentistas y post-renacentistas, fue así, en parte por la Convicción de que en la Edad Media no hubo realmente nada que mereciese el nombre de filosofía. La llama de la reflexión filosófica independiente y creadora, que había ardido tan brillantemente en la Grecia antigua, se apagó prácticamente hasta que fue reanimada en el Renacimiento y aumentó su esplendor en el siglo XVII.

Pero cuando por fin empezó a prestarse mayor atención a la filosofía medieval, se vio que aquella opinión era exagerada. Y algunos escritores pusieron de relieve la continuidad entre el pensamiento medieval y el post-medieval. Es suficientemente obvio que pueden encontrarse fenómenos de continuidad en las esferas política y social. Está claro que los modelos de sociedad y organización política del siglo XVII no llegaron al ser desprovistos de todo antecedente histórico. Podemos observar, por ejemplo, la formación gradual de los diversos Estados nacionales, la emergencia de las grandes monarquías y el desarrollo de la clase media. Ni siquiera en el campo de la ciencia es la discontinuidad tan grande como en otro tiempo se supuso. Investigaciones recientes han puesto de manifiesto la existencia de un cierto, aunque limitado, interés por la ciencia empírica dentro del período medieval. Y en el volumen anterior de esta *Historia* llamamos la atención sobre las implicaciones de la teoría del *ímpetus* propuesta por algunos físicos, estudiosos del movimiento, en el

siglo XIV. De un modo similar, es posible observar una cierta continuidad en la esfera filosófica. Podemos ver cómo la filosofía consigue gradualmente en la Edad Media su reconocimiento como una rama de estudio diferenciada. Y podemos ver aparecer líneas de pensamiento que anticipan posteriores desarrollos filosóficos. Por ejemplo, el movimiento filosófico característico del siglo XIV, generalmente conocido por el nombre de movimiento nominalista[1], preludió, en varios aspectos importantes, el empirismo posterior. Igualmente, la filosofía especulativa de Nicolás de Cusa[2], con su anticipación de algunas tesis de Leibniz, forma un vínculo entre el pensamiento medieval, el renacentista y el de la Edad Moderna pre-kantiana. Del mismo modo, los historiadores han puesto de manifiesto que pensadores como Francis Bacon, Descartes y Locke, estuvieron sometidos a la influencia del pasado en un grado mayor que el reconocido por ellos mismos.

Ese énfasis puesto en la continuidad era indudablemente necesario como corrección de la aceptación excesivamente fácil de las pretensiones de novedad exhibidas por los filósofos del Renacimiento y del siglo XVII. Expresa un reconocimiento del hecho de que hubo una filosofía medieval, y de la posición de ésta como una parte integrante de la filosofía europea en general. Al mismo tiempo, si la discontinuidad pudo ser destacada con exceso, también puede serlo la continuidad. Si comparamos los patrones de la vida política y social en los siglos XIII y XVII, saltan en seguida a la vista obvias diferencias en la estructura de la sociedad. Del mismo modo, aunque es posible seguir en el período medieval la huella de los factores históricos que contribuyeron al hecho de la Reforma, no por ello dejó ésta de ser en cierto sentido una explosión, que hizo pedazos la unidad religiosa de la cristiandad medieval. Y aun cuando las semillas de la ciencia posterior pueden ser descubiertas en el suelo intelectual de la Europa de la Edad Media, los resultados de las nuevas investigaciones históricas no han sido tales que hagan necesario alterar substancialmente la importancia concedida a la ciencia renacentista. Del mismo modo, cuando ya se ha dicho todo cuanto puede decirse legítimamente como ilustración de la continuidad entre la filosofía medieval y la post-medieval, sigue siendo verdad que entre una y otra hubo considerables diferencias. Por más que Descartes estuviese indudablemente influido por modos de pensamiento escolásticos, él mismo advirtió que el empleo de términos tomados de la filosofía escolástica no significaba necesariamente que dichos términos se utilizasen en el mismo sentido en el que los habían utilizado los escolásticos. Y aunque Locke estuviese influido en su teoría del derecho natural por Hooker[3], el cual, a su vez, había sido influido por el pensamiento medieval, la idea lockeana de ley natural no es precisamente la de santo Tomás de Aquino.

Podemos, desde luego, convertirnos en esclavos de palabras o etiquetas. Es decir, al dividir la historia en períodos, podemos tender a perder de vista la continuidad y las transiciones graduales, especialmente cuando atendemos a acontecimientos históricos muy alejados en el tiempo. Pero eso no quiere decir que sea completamente

incorrecto hablar de períodos históricos, ni que no hayan tenido lugar cambios de gran importancia.

Y si la situación general de la cultura en el mundo post-renacentista fue distinta, en importantes aspectos, de la del mundo medieval, lo lógico es que los cambios tuviesen su reflejo en el pensamiento filosófico. Al mismo tiempo, igual que los cambios en las esferas social y política, aun cuando parezcan haber sido más o menos abruptos, presupusieron una situación ya existente a partir de la cual se desarrollaron, así también las nuevas actitudes, objetivos y modos de pensamiento en el campo de 3a filosofía presupusieron una situación existente, con la que estuvieron vinculados en un grado u otro. En otras palabras, no estamos ante la simple alternativa de tener que optar por una de dos cosas en rotundo contraste, la aserción de la discontinuidad o la aserción de la continuidad. Ambos elementos han de ser tenidos en cuenta. Hay cambio y novedad; pero el cambio no es creación a partir de la nada.

La situación parece ser, pues, la siguiente. El antiguo énfasis en la discontinuidad se debió, en gran parte, a que no se reconociera en la Edad Media ninguna filosofía digna de tal nombre. El posterior reconocimiento de la existencia e importancia de la filosofía medieval motivó, en cambio, que se subrayase la continuidad. Pero ahora vemos que lo que se necesita es que se ilustren al mismo tiempo los elementos de continuidad y las características peculiares de los diferentes períodos. Y lo que puede decirse a propósito de nuestra consideración de los diferentes períodos puede igualmente decirse, desde luego, a propósito de los diferentes pensadores. Los historiadores son asediados por la tentación de describir el pensamiento de un período simplemente como una etapa preparatoria para el pensamiento del período siguiente, y el sistema de un pensador simplemente como un peldaño hacia el sistema de otro pensador. Tal tentación es, ciertamente, inevitable; porque el historiador contempla una sucesión temporal de acontecimientos, y no una realidad eterna e inmutable. Además, en un sentido obvio, el pensamiento medieval preparó, en efecto, el camino al pensamiento post-medieval; y hay muchas razones para ver la filosofía de Berkeley como un peldaño entre las filosofías de Locke y de Hume. Pero, si se sucumbe enteramente a esa tentación, se pierden de vista muchas cosas. La filosofía de Berkeley es mucho más que una simple etapa en el desarrollo del empirismo, de Locke a Hume; y el pensamiento medieval posee sus propias características.

Entre las diferencias fáciles de discernir entre la filosofía medieval y la post-medieval hay una muy llamativa en la forma de expresión literaria. Por de pronto, mientras que los medievales escribían en latín, en el período post-medieval nos encontramos con un uso creciente de los idiomas vernáculos. No sería, en verdad, exacto decir que en el período moderno prekantino no se hizo uso alguno del latín. Tanto Francis Bacon como Descartes escribieron en latín además de en sus lenguas vernáculas, y lo mismo hizo Hobbes. Y Spinoza compuso sus obras en latín. Pero Locke escribió en inglés, y en el siglo XVIII encontramos generalizado el empleo de las lenguas vernáculas. Hume escribió en inglés, Voltaire y Rousseau en francés, y

Manuel Kant en alemán. Por otra parte, mientras que los medievales fueron extraordinariamente aficionados a escribir comentarios a ciertas obras clásicas, los filósofos post-medievales, tanto si escribían en latín como si lo hacían en lengua vernácula, prefirieron el tratado original, en el que se abandonó la forma del comentario. No trato de dar a entender que los medievales no escribiesen sino comentarios, porque eso sería completamente inexacto. No obstante, los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y a las obras de Aristóteles y otros autores fueron rasgos característicos de la composición filosófica medieval, mientras que cuando pensamos en los escritos de los filósofos, del siglo XVII pensamos en tratados de libre composición, no en comentarios.

El uso creciente de la lengua vernácula en los escritos filosóficos acompañó, por supuesto, al uso creciente de la misma en los restantes campos literarios. Y podemos asociar esa característica con cambios y desarrollos generales, en los órdenes cultural, político y social. Pero también podemos verla como un síntoma de la salida de la filosofía de sus antiguos límites escolares. Los filósofos medievales fueron en su mayor parte profesores universitarios, dedicados a la enseñanza. Escribían comentarios a los textos clásicos de uso en las universidades, y escribían en el lenguaje del mundo erudito, académico. Por el contrario, los filósofos modernos del período pre-kantiano estuvieron, en la mayoría de los casos, desconectados con la labor de la enseñanza académica. Descartes no fue nunca profesor universitario. Tampoco lo fue Spinoza, aunque éste recibió una invitación para enseñar en Heidelberg. Y Leibniz fue un hombre de acción, muy atareado, que rehusó el profesorado porque estaba orientado a una muy distinta clase de vida. En Inglaterra, Locke desempeñó puestos de mediana importancia en el servicio del Estado; Berkeley fue obispo; y aunque Hume trató de conseguir una cátedra universitaria no tuvo éxito en el empeño. En cuanto a los filósofos franceses del siglo XVIII, como Voltaire, Diderot y Rousseau, fueron hombres de letras con intereses filosóficos. La filosofía en los siglos XVII y XVIII fue asunto de interés común entre las clases educadas y cultas; y es perfectamente natural que el empleo de la lengua vernácula reemplazase al uso del latín en escritos destinados a un público amplio. Como observa Hegel, hasta que llegamos a Kant no encontramos una filosofía tan técnica y abstrusa que no pueda ya considerarse que pertenezca a la educación general de los hombres cultos. Y por aquel tiempo el uso del latín había ya muerto prácticamente.

En otras palabras, la filosofía original y creadora del primer período de la Edad Moderna se desarrolló fuera de las universidades. Fue creación de unas mentes frescas y originales, no de tradicionalistas. Y ésa es, sin duda, una razón para que los escritos filosóficos tomasen, la forma de tratados independientes, no de comentarios. Porque los escritores se interesaban por el desarrollo de sus propias ideas, en libertad respecto de los grandes nombres del pasado y de las opiniones de los pensadores medievales o griegos.

Por otra parte, decir que en el período pre-kantiano de la filosofía moderna la

lengua vernácula fue reemplazando al latín, que se escribieron tratados independientes en vez de comentarios y que los filósofos más destacados de la época no fueron profesores universitarios, no ayuda gran cosa a elucidar las diferencias intrínsecas entre la filosofía medieval y la post-medieval. Y hemos de intentar una breve indicación de algunas de esas diferencias.

Se ha dicho muchas veces que la filosofía moderna es autónoma, producto de la sola razón, mientras que la filosofía medieval estuvo subordinada a la teología cristiana y embarazada por su servidumbre al dogma. Pero dicho así, de esa manera rotunda y sin cualificar, tal juicio constituye una simplificación excesiva. Por una parte, en el siglo XIII encontramos a santo . Tomás afirmando la independencia de la filosofía como una rama separada, y en el siglo XIV vemos que filosofía y teología tienden a separarse, como consecuencia de la crítica nominalista de la metafísica tradicional. Por otra parte, en el siglo XVII encontramos a Descartes tratando de armonizar sus ideas filosóficas con las exigencias del dogma católico[4], y, en el siglo XVIII, Berkeley afirma explícitamente que su objetivo final es conducir a los hombres hacia las verdades salutíferas del evangelio. Así pues, la verdad de los hechos no justifica que afirmemos dogmáticamente que toda filosofía moderna estuvo libre de toda presuposición teológica o de toda influencia rectora por parte de la fe cristiana. Una afirmación así no sería aplicable a Descartes, Pascal, Malebranche, Locke o Berkeley, aun cuando valga para Spinoza, Hobbes, Hume, y, desde luego, para los pensadores materialistas del siglo XVIII en Francia. Al mismo tiempo, es una verdad indudable que podemos seguir el rastro a una progresiva emancipación de la filosofía respecto de la teología, desde los comienzos de la reflexión filosófica en la antigua Edad Media hasta la Edad Moderna. Y hay una diferencia evidente entre, por ejemplo, santo Tomás de Aquino y Descartes, aunque este último fuese un cristiano creyente. Porque el aquinatense fue ante todo y sobre todo un teólogo, mientras que Descartes fue un filósofo y no un teólogo. En realidad, prácticamente todos los filósofos medievales importantes, incluido Guillermo de Ockham, fueron teólogos, en tanto que los principales filósofos de los siglos XVII y XVIII no lo fueron. En la Edad Media, la teología disfrutaba de la reputación de ciencia suprema; y encontramos teólogos que fueron también filósofos. En los siglos XVII y XVIII encontramos filósofos, algunos de los cuales eran cristianos creyentes, mientras que otros no lo eran. Y aunque sus creencias religiosas ejercieron sin duda alguna influencia en los sistemas filosóficos de hombres como Descartes o Locke, éstos se encontraron fundamentalmente en la misma posición que cualquier filósofo de hoy que, de hecho, sea cristiano, pero que no es un teólogo en el sentido profesional de la palabra. Ésa es una de las razones por las que filósofos como Descartes y Locke nos parecen “modernos” si los comparamos con santo Tomás o con san Buenaventura.

Puede hacerse, desde luego, una distinción entre el reconocimiento de los hechos y la valoración de los mismos. Algunos dirían que, en la medida en que la filosofía se

separó de la teología y se liberó de todo control externo, se hizo lo que debía ser, una rama de estudio puramente autónoma. Otros dirían que la posición asignada a la filosofía en el siglo XIII era la correcta, es decir, que entonces se reconocían los derechos de la razón, pero también los de la revelación; y si el reconocimiento de la. verdad revelada aseguraba a la filosofía contra el error, ello era en beneficio de la filosofía misma. Hay, pues, diferentes maneras de valorar los hechos. Pero, sea cual sea nuestra valoración, me parece indiscutible que la filosofía se emancipó gradualmente de la teología, siempre que el verbo "emanciparse" se entienda en un sentido neutral desde el punto de vista valorativo.

Suele asociarse el cambio en la posición de la filosofía respecto de la teología con un desplazamiento del interés desde los temas teológicos hacia el estudio del hombre y de la naturaleza, sin referencias explícitas a Dios. Y creo que a esa interpretación no le falta verdad, si bien es también posible que se exagere.

Es frecuente mencionar en ese contexto el movimiento humanista del Renacimiento. Y, verdaderamente, decir que el movimiento humanista, con su difusión de los estudios literarios y sus nuevos ideales educativos, se interesó primordialmente por el hombre, es proclamar una verdad obvia, una verdadera tautología. Pero, como se indicó en el volumen III de esta *Historia*[5], el humanismo italiano no supuso una ruptura absoluta con el pasado. Los humanistas denunciaron la barbarie en el estilo latino; pero también lo habían hecho Juan de Salisbury en el siglo XII y Petrarca en el XIV. Los humanistas promovieron un revivir literario; pero la Edad Media había dado al mundo uno de los mayores logros literarios de Europa, la *Divina Comedia* de Dante. Acompañó al humanismo italiano un entusiasmo por la tradición platónica o, más bien, neo-platónica; pero el neo-platonismo había ejercido también su influencia en el pensamiento medieval, aunque los temas neo-platónicos en la filosofía medieval no estuvieran basados en la diversidad de textos de que se llegó a poder disponer en el siglo XV. El platonismo italiano, a pesar de su fuerte sentimiento en favor del desarrollo armonioso de la personalidad humana y su sentido de la expresión de lo divino en la Naturaleza, no puede decirse que constituyese una antítesis directa y radical a la perspectiva propia de la Edad Media. Indudablemente, el humanismo desarrolló, intensificó, amplió y resaltó mucho más una tendencia de la cultura medieval; y, en ese sentido, supuso un desplazamiento del acento. Pero eso no habría sido suficiente por sí solo para preparar el fondo de la primera fase de la filosofía moderna.

Un cambio desde el carácter teocéntrico de los grandes sistemas medievales a la posición del centro del interés en la Naturaleza, como un sistema unificado y dinámico, puede verse mucho más claramente en los escritos de filósofos como Giordano Bruno[6] y Paracelso[7] que en los de platónicos como Marsilio Ficino y Juan Pico della Mirandola[8]. Pero aunque las filosofías especulativas de la naturaleza, de Bruno y pensadores de parecido espíritu, expresaron y promovieron la transición al pensamiento moderno a partir del medieval, por lo que se refiere al

centro del interés, faltaba además otro factor, a saber, el movimiento científico del Renacimiento[9]. No siempre es fácil trazar una clara línea divisoria entre los filósofos especulativos de la Naturaleza y los científicos naturales cuando uno se ocupa por el período en cuestión. Pero no es probable que nadie niegue que debe asignarse a Bruno a la primera clase, y a Kepler y Galileo a la segunda. Y aunque las filosofías especulativas de la Naturaleza formasen parte del fondo sobre el que destaca la filosofía moderna, la influencia del movimiento científico del Renacimiento fue de gran importancia para determinar la dirección del pensamiento filosófico del siglo XVII.

En primer lugar fue la ciencia del Renacimiento, seguida más tarde por la obra de Newton, lo que estimuló eficazmente la concepción mecanicista del mundo. Y es evidente que esa concepción fue un factor que contribuyó poderosamente a que, en el campo de la filosofía, se centrase la atención en la Naturaleza. Para Galileo, Dios es creador y conservador del mundo; el gran hombre de ciencia estuvo lejos de ser un ateo o un agnóstico. Pero la Naturaleza en sí misma puede ser considerada como un sistema dinámico de cuerpos en movimiento, cuya estructura inteligible puede ser expresada matemáticamente. Y aunque no conozcamos las naturalezas íntimas de las fuerzas[10] que gobiernan el sistema y que se revelan en movimientos susceptibles de formulación matemática, podemos estudiar la Naturaleza sin ninguna clase de referencia inmediata a Dios. No encontramos ahí una ruptura con el pensamiento medieval, en el sentido de que la existencia y la actividad de Dios no son ni negadas ni puestas en duda. Pero sí encontramos, ciertamente, un importante cambio de interés y de acento. Mientras que un filósofo-teólogo del siglo XIII, como san Buenaventura, estaba primordialmente interesado en el mundo material en tanto que podía considerarse como una sombra o remota revelación de su original divino, el científico renacentista, aun sin negar que la Naturaleza tenga un original divino, se interesa primordialmente en la estructura inmanente, cuantitativamente determinable, del mundo y de sus procesos dinámicos. En otras palabras, nos enfrentamos con el contraste entre la perspectiva de un metafísico con mentalidad teológica, que pone el acento en la causalidad final, y la perspectiva de un científico para quien la causalidad eficiente, revelada en el movimiento matemáticamente determinable, ocupa el puesto de la causalidad final.

Puede decirse que si comparamos a hombres que fueron primordialmente teólogos con hombres que fueron primordialmente científicos, es tan obvio que sus intereses tienen que ser diferentes, que no es en absoluto necesario llamar la atención sobre la diferencia. Pero es el caso que en la filosofía del siglo XVII se dejó sentir la influencia combinada de las filosofías especulativas de la Naturaleza y de la ciencia renacentista. En Inglaterra, por ejemplo, Hobbes eliminó de la filosofía todo razonar acerca de lo espiritual o lo inmaterial. El filósofo se interesa simple y exclusivamente por los cuerpos, aunque Hobbes incluía entre los cuerpos, en el sentido general del término, no solamente el cuerpo humano, sino también el cuerpo político, o Estado.

Los metafísicos racionalistas del continente, de Descartes a Leibniz, no eliminaron, en verdad, de la filosofía el estudio de la realidad espiritual. La afirmación de la existencia de la substancia espiritual y de Dios, es parte integrante del sistema cartesiano, y Leibniz, en su teoría de las mónadas, como veremos más adelante, prácticamente espiritualizó los cuerpos. Pero no hay que olvidar que, al mismo tiempo, Pascal opinó que Descartes había empleado a Dios simplemente para poner en marcha al mundo, por así decirlo, después de lo cual no encontró otro papel para Él. Es posible que la acusación de Pascal fuera injusta, y a mí me parece que lo fue. Pero no deja de ser significativo que la filosofía de Descartes pudiese dar una impresión que habría sido muy difícil imaginar que la diese el sistema de un metafísico del siglo XIII.

Pero no se trató simplemente de una cuestión de dirección del interés. El desarrollo de la ciencia física estimuló de modo bastante natural la ambición de que la filosofía se emplease en el descubrimiento de nuevas verdades acerca del mundo. En Inglaterra, Bacon dio la mayor importancia al estudio empírico e inductivo de la Naturaleza, proseguido con la intención de incrementar el poder del hombre y su control del medio material, un estudio que había que llevar adelante sin consideración a las autoridades o a los grandes nombres del pasado. En Francia, una de las principales objeciones de Descartes al escolasticismo fue que éste servía solamente para exponer de manera sistemática verdades ya conocidas, y era impotente para descubrir nuevas verdades. En su *Novum Organum*, Bacon llamó la atención hacia los efectos prácticos de ciertas invenciones que, según él lo expresaba, cambiarían la faz de las cosas y el estado del mundo. Bacon tenía consciencia de que los nuevos descubrimientos geográficos, la apertura de nuevas fuentes de riqueza y, sobre todo, el descubrimiento de la física sobre una base experimental, eran heraldos de la inauguración de una nueva era. Y aunque mucho de lo que él anticipó no se realizaría hasta mucho después de su muerte, observó bien el comienzo de un proceso que ha conducido a nuestra civilización tecnológica. Hombres como Bacon y Descartes ignoraron, indudablemente, la medida en que su mente estaba influida por anteriores modos de pensamiento; pero su consciencia de que pisaban el umbral de. una nueva era no estaba injustificada. Y había que poner a la filosofía al servicio del ideal de la extensión del conocimiento humano, con vistas al progreso de la civilización. Es verdad que las ideas de Descartes y Leibniz sobre el método adecuado a emplear en ese proceso no coincidían con las de Francis Bacon. Pero eso no altera el hecho de que tanto Descartes como Leibniz estuvieron también profundamente impresionados e influidos por el triunfal desarrollo de la nueva ciencia, y que consideraron la filosofía como un medio para aumentar nuestro conocimiento del mundo.

Hay otro aspecto importante en el que se manifiesta la influencia en la filosofía de los desarrollos científicos del Renacimiento. En aquella época no se hizo una muy clara distinción entre filosofía y ciencia física. Esta última era llamada filosofía natural, o filosofía experimental. De hecho, esa nomenclatura ha sobrevivido en las

universidades más antiguas, hasta el punto de que en Oxford, por ejemplo, encontramos una cátedra de filosofía experimental, cuyo ocupante no se interesa por la filosofía en el sentido en que hoy se entiende el término. No obstante, es evidente que los verdaderos descubrimientos astronómicos y físicos del Renacimiento y de los comienzos de la Edad Moderna fueron hechos por hombres a los que hoy clasificaríamos como científicos y no como filósofos. En otras palabras, a nuestra mirada retrospectiva aparecen la física y la astronomía alcanzando su talla adulta y siguiendo su senda de progreso más o menos independientemente de la filosofía, a pesar del hecho de que tanto Galileo como Newton filosofaran (en el sentido moderno del término). Pero en el período del que estamos tratando no hubo realmente un estudio empírico de la psicología en el sentido de una ciencia distinta de las otras ciencias y también de la filosofía. Era, pues, perfectamente natural que los progresos en astronomía, física y química, provocasen en los filósofos la idea de elaborar una ciencia del hombre. En verdad, el estudio empírico del cuerpo humano estaba ya siendo desarrollado. Baste recordar los descubrimientos en anatomía y fisiología hechos por hombres como Vesalio, autor de la *De fabrica humani corporis* (1543), y Harvey, que descubrió la circulación de la sangre hacia 1615. Pero por lo que respecta a los estudios psicológicos hemos de dirigirnos a los filósofos.

Descartes, por ejemplo, escribió una obra sobre las pasiones del alma, y propuso una teoría para explicar la interacción entre la mente y el cuerpo. Spinoza escribió sobre la cognición, sobre las pasiones, y sobre la conciliación entre la aparente consciencia de libertad en el hombre y el determinismo exigido por su propio sistema. Entre los filósofos británicos encontramos un marcado interés por cuestiones psicológicas. Los principales empiristas, Locke, Berkeley y Hume, trataron los problemas del conocimiento; y tendieron a tratarlos desde un punto de vista psicológico más bien que estrictamente epistemológico. Es decir, tendieron a centrar la atención en 2a pregunta de cómo se originan nuestras ideas, lo que es obviamente una cuestión psicológica. Igualmente, en el empirismo inglés, podemos observar el desarrollo de la psicología asociacionista. Además, en su introducción al *Tratado sobre la naturaleza humana*, Hume habla explícitamente de la necesidad de desarrollar la ciencia del hombre sobre una base empírica. La filosofía natural, dice Hume, ha sido ya establecida sobre una base experimental o empírica, pero los filósofos no han hecho sino empezar a colocar en el mismo *plano la ciencia* del hombre.

Ahora bien, un científico como Galileo, que se interesaba por los cuerpos en movimiento, podía, desde luego, limitarse al mundo material y a cuestiones de física y astronomía. Pero la concepción del mundo como un sistema mecánico planteó problemas que el filósofo metafísico no podía eludir. En particular, dado que el hombre es un ser dentro del mundo, surge la cuestión de si cae o no enteramente dentro del sistema mecánico. Es obvio que hay dos posibles líneas generales de respuesta. Una es que el filósofo defienda la tesis de que el hombre posee un alma

espiritual, dotada del poder de libre. albedrío, y que, en virtud de esa alma espiritual y libre, trasciende en parte el mundo material y el sistema de la causalidad mecánica. La otra es que extienda la concepción científica del universo material de modo que incluya al hombre en su totalidad. Los procesos psíquicos se interpretarán entonces probablemente como epifenómenos de procesos físicos, o, más crudamente, como siendo ellos mismos materiales, y el libre albedrío será negado.

Descartes estaba convencido de la verdad de la primera línea de respuesta, aunque él hablase de la "mente" más bien que del "alma". El mundo material puede ser descrito en términos de materia, identificada con la extensión geométrica y el movimiento. Y todos los cuerpos, incluidos los cuerpos vivientes, son en algún sentido máquinas. Pero el hombre como un todo no puede reducirse simplemente a un miembro más de ese sistema mecánico; porque posee una mente espiritual que trasciende el mundo material y las leyes determinantes de la causalidad eficiente que gobiernan ese mundo. En el umbral mismo de la Edad Moderna encontramos, pues, al llamado "padre de la filosofía moderna" afirmando la existencia de la realidad espiritual en general y de la mente espiritual del hombre en particular. Y esa afirmación no era meramente una reliquia de una tradición antigua; era una parte integrante del sistema de Descartes y representaba una parte de la respuesta de éste al desafío presentado por la nueva perspectiva científica.

Por otra parte, la interpretación cartesiana del hombre suscitaba un problema particular. Porque si el hombre consta de dos substancias claramente distinguibles, su naturaleza deja de poseer unidad y se hace muy difícil dar cuenta de los hechos evidentes de interacción psico-física. El propio Descartes afirmó que la mente puede actuar sobre el cuerpo y de hecho actúa; pero su teoría de la interacción ha sido considerada como uno de los rasgos menos satisfactorios de su sistema. Y cartesianos como Geulincx, a los que suele llamarse "ocasionalistas", se negaron a admitir que las substancias de dos tipos heterogéneos pudiesen actuar la una sobre la otra. Cuando parece haber interacción, lo que realmente ocurre es que, *con ocasión de* un evento psíquico, Dios causa el evento físico correspondiente, o a la inversa. Los ocasionalistas recurrieron, pues, a la actividad divina para explicar los hechos de interacción que se presentan a la experiencia. Pero, si la mente no puede actuar sobre el cuerpo, no es inmediatamente evidente cómo puede hacerlo Dios. Y en el sistema de Spinoza el problema de la interacción fue eliminado, porque mente y cuerpo se consideraron como dos aspectos de una misma realidad. Por otra parte, en la filosofía de Leibniz reaparece el problema en una forma algo diferente. Ya no se trata de la cuestión de cómo puede haber interacción entre dos substancias heterogéneas, sino de la de cómo puede haber interacción entre dos mónadas cualesquiera numéricamente distintas e independientes, es decir, en este caso, entre la mónada dominante que constituye la mente humana y las mónadas que constituyen el cuerpo. Y la respuesta de Leibniz fue similar a la de los ocasionalistas, aunque rió exactamente la misma. Dios creó las mónadas de modo que sus actividades estuviesen sincronizadas de una

manera análoga a aquella en que se corresponderían los movimientos de las agujas de dos relojes perfectamente construidos, aunque uno de los relojes no actúa sobre el otro.

Los ocasionalistas partieron, desde luego, de la idea cartesiana de las substancias espiritual y material, idea que está presupuesta en su propia y peculiar teoría. Pero hubo otros filósofos que intentaron extender al hombre, como un todo, la nueva concepción científica del mundo. En Inglaterra, Hobbes aplicó las ideas fundamentales de la mecánica de Galileo a toda realidad, es decir, a toda realidad que pueda ser considerada con sentido en filosofía. Para Hobbes, substancia era igual a substancia material, y el filósofo no podría considerar o tratar ninguna otra clase de realidad. En consecuencia. el filósofo tiene que considerar al hombre como puramente material y sometido a las mismas leyes que los demás cuerpos. La libertad queda eliminada y la consciencia es interpretada como movimiento, reducible a cambios en el sistema nervioso.

En el continente, muchos filósofos del siglo XVIII adoptaron un materialismo de similar crudeza. Por ejemplo, La Mettrie, autor de *El hombre máquina* (1748), presentó al hombre como una complicada máquina material, y la teoría del alma espiritual como una fábula. Al proponer tal opinión proclamó a Descartes su antecesor directo. Descartes había empezado por dar una interpretación mecanicista del mundo, pero la había abandonado en un cierto punto. Él, La Mettrie, se dedicaba a completar lo que había quedado incompleto, mostrando que los procesos psíquicos del hombre, no menos que sus procesos físicos, podían explicarse en términos de una hipótesis mecanicista y materialista.

El desafío de la nueva ciencia representó, pues, un problema a propósito del hombre. Es verdad que ese problema era en cierto sentido un problema antiguo; y en la filosofía griega podemos encontrar soluciones análogas a las divergentes soluciones ofrecidas por Descartes y Hobbes en el siglo XVII. Baste pensar en Platón, por una parte, y en Demócrito, por la otra. Pero aunque el problema fuera antiguo era también un problema nuevo, en el sentido de que el desarrollo de la ciencia galileana y newtoniana lo puso a una nueva luz y resaltó su importancia. Al final del período cubierto por este volumen y los dos siguientes, encontramos a Kant esforzándose en combinar la aceptación de la ciencia newtoniana con la creencia en la libertad moral del hombre. Sería, en verdad, muy desorientador decir que Kant reformuló la posición de Descartes; pero si trazamos una línea divisoria general entre los que extendieron la perspectiva mecanicista de modo que incluyese al hombre como totalidad, y los que no lo hicieron, tenemos que colocar a Descartes y a Kant a un mismo lado de esa línea.

Al considerarse el desplazamiento del interés desde los temas teológicos a un estudio de la naturaleza y del hombre sin referencia explícita a Dios, no debe olvidarse el punto siguiente. Cuando, en el siglo XVIII, Hume habló de una ciencia del hombre, consideró incluida la filosofía moral o ética. Y en la filosofía británica en

general, durante el período que se extiende entre el Renacimiento y los finales del siglo XVIII, podemos observar ese fuerte interés por la ética que ha continuado siendo una de las características más notables del pensamiento británico. Además, es en general verdad, aunque haya excepciones, que los moralistas ingleses de dicho período se esforzaron en desarrollar una teoría ética sin presupuestos teológicos. No partieron, como lo hiciera santo Tomás en el siglo XIII[11], de la idea de ley divina eterna, para descender luego a la idea de ley moral natural, considerada como una expresión de la primera. En vez de eso, tienden a tratar la ética sin referencia a la metafísica. Así, la filosofía moral británica del siglo XVIII sirve para ilustrar la tendencia del pensamiento filosófico post-medieval a seguir su camino con independencia respecto de la teología.

Análogas observaciones pueden hacerse acerca de la filosofía política. Es verdad que Hobbes, en el siglo XVII, escribió con cierta extensión sobre materias eclesiásticas; pero eso no significa que su teoría política dependa de presupuestos teológicos. Para Hume, en el siglo XVIII, la filosofía política es parte de la ciencia del hombre y, a sus ojos, no tiene conexión alguna con la teología, ni con la metafísica en general. Y la teoría política de Rousseau, en el mismo siglo, fue también lo que puede llamarse una teoría secularista. La perspectiva de hombres como Hobbes, Hume y Rousseau fue muy diferente de la de santo Tomás de Aquino[12], y aún más de la de san Agustín[13]. Podemos, ciertamente, ver anticipada dicha perspectiva en los escritos de Marsilio de Padua[14], en la primera mitad del siglo XIV. Pero Marsilio de Padua no fue el filósofo político típico de la Edad Media.

En esta sección he subrayado la influencia de la ciencia física en la filosofía de los siglos XVII y XVIII. En la Edad Media, la teología fue considerada como la ciencia suprema, pero en el período post-medieval las ciencias de la naturaleza empezaron a ocupar el centro de la escena. Ahora bien, en los siglos XVII y XVIII estamos aún en un período en el que el filósofo confía, lo mismo que el hombre de ciencia, en poder añadir algo a nuestro conocimiento del mundo. Es verdad que esa afirmación ha de cualificarse mucho si tenemos en cuenta el escepticismo de David Hume. Pero, hablando en general, el talante de la época es de confianza optimista en el poder de la mente filosófica. Y esa confianza está estimulada e intensificada por el triunfal desarrollo de la ciencia física. Ésta no había aún dominado la escena de un modo tan completo que produjese en muchas mentes la sospecha, e incluso la convicción, de que la filosofía no puede añadir nada a nuestro conocimiento fáctico de la realidad. O, para decirlo de otro modo, si bien la filosofía ha dejado de ser la sierva de la teología, aún no se ha convertido en la asistenta de la ciencia. Recibe de ésta un estímulo, pero afirma su autonomía e independencia. El que los resultados animen o no a aceptar sus pretensiones, es otra cuestión. En todo caso, no es una cuestión que pueda ser provechosamente discutida en una introducción a la historia de la filosofía en el período de que estamos tratando.

2

El racionalismo continental: su naturaleza, su relación con el escepticismo y el neoestoicismo; su desarrollo

Es costumbre dividir la filosofía moderna pre-kantiana en dos principales corrientes, la primera de las cuales comprende los sistemas racionalistas del continente, desde Descartes a Leibniz y su discípulo Christian Wolff, mientras que la otra comprende el empirismo británico, hasta Hume, inclusive. Aquí hemos adoptado esa división. Y en esta sección me propongo hacer algunas observaciones introductorias acerca del racionalismo continental.

En el sentido más amplio del término, un filósofo racionalista sería uno que confía en el uso de su razón y no recurre a intuiciones místicas ni a sentimientos. Pero ese amplio sentido del término es enteramente insuficiente para distinguir los grandes sistemas continentales de los siglos XVII y XVIII del empirismo británico. Tanto Locke como Berkeley o Hume mantendrían que ellos se apoyaban en la razón para sus reflexiones filosóficas. Por lo demás, si el término se entendiera en ese sentido amplio, no serviría tampoco para distinguir la metafísica de los siglos XVII y XVIII de la metafísica medieval. Algunos críticos pueden acusar a santo Tomás de Aquino, por ejemplo, de exceso de optimismo, en el sentido de que, en opinión de los mismos críticos, encontró razones inadecuadas para aceptar conclusiones en las que ya creía sobre bases no racionales, y que deseaba defender. Pero el propio santo Tomás estaba ciertamente convencido de que su filosofía era un producto de la reflexión racional. Y si fuera válida esa acusación contra él, igualmente podría aplicarse a Descartes.

En el uso común, hoy se entiende generalmente por “racionalista” un pensador que niega lo sobrenatural y la idea de revelación divina de misterios. Pero, enteramente aparte del hecho de que ese uso del término presupone que no hay ninguna prueba racional dé la existencia de lo sobrenatural, ni motivo racional alguno para creer que hay una revelación divina en el sentido teológico, el repetido uso no nos proporcionaría una característica distintiva que permitiera contrastar la filosofía continental pre-kantiana con el empirismo británico. El término “racionalista”, en esa acepción, convendría, por ejemplo, a cierto número de filósofos franceses del siglo XVIII, pero no convendría a Descartes. Porque no hay razón alguna para negar legítimamente, ni siquiera para dudar de la sinceridad de éste al elaborar

demostraciones de la existencia de Dios o al aceptar la fe católica. Si queremos utilizar el término "racionalismo" para distinguir del empirismo británico los principales sistemas continentales de los siglos XVII y XVIII, tendremos que asignarle otro significado. Y quizás el modo más fácil de hacerlo sea referirse al problema del origen del conocimiento.

Filósofos como Descartes y Leibniz aceptaron la idea de verdades innatas o *a priori*. No pensaban, desde luego, que un niño recién nacido perciba verdades desde el momento en que llega al mundo. Lo que pensaban era que ciertas verdades eran virtualmente innatas, en el sentido de que la experiencia no proporciona más que la ocasión para que la mente, por su propia luz, perciba la verdad. Esas verdades no son generalizaciones inductivas a partir de la experiencia y no están necesitadas de confirmación empírica. Es posible que yo perciba la verdad de un principio evidente por sí mismo con ocasión de la experiencia, y sólo con ocasión de la experiencia; pero la verdad del principio no *depende* de la experiencia. Se ve que es verdadero en sí mismo, su verdad es lógicamente anterior a la experiencia, aun cuando, desde el punto de vista psicológico, solamente podamos llegar a la percepción explícita de dicha verdad con ocasión de la experiencia. Según Leibniz, tales verdades están prefiguradas, en algún sentido indeterminado, en la estructura de la mente, aun cuando no sean conocidas explícitamente desde el primer momento de la consciencia. Es decir, que aunque no sean actualmente innatas, lo son virtualmente.

Pero la creencia en principios evidentes por sí mismos no es suficiente de suyo para caracterizar a los metafísicos continentales de los siglos XVII y XVIII. También los metafísicos medievales habían creído en principios evidentes por sí mismos, aunque Tomás de Aquino no viera razón alguna para llamarlos innatos. El punto que caracteriza a Descartes, Spinoza y Leibniz es más bien su ideal de deducir a partir de tales principios un sistema de verdades que nos proporcionarían información acerca de la realidad, acerca del mundo. He dicho "su ideal" porque no podemos suponer, por supuesto, que sus filosofías constituyan de hecho puras deducciones a partir de principios evidentes por sí mismos. De haber sido así, sería extremadamente extraño que sus filosofías fueran mutuamente incompatibles. Pero su ideal era el ideal de un sistema deductivo de verdades, análogo a un sistema matemático, pero al mismo tiempo capaz de aumentar nuestra información factual. La obra capital de Spinoza se titula *Ethica more geométrico demonstrata (Ética demostrada de modo geométrico),* y se propone exponer la verdad acerca de la realidad y del hombre de una manera cuasi-matemática, comenzando por definiciones y axiomas, y procediendo, mediante la demostración ordenada de sucesivas proposiciones, a la construcción de un sistema de conclusiones, cuya verdad es conocida con certeza. Leibniz concibió la idea de un lenguaje simbólico universal y de un cálculo o método lógico universal, por medio del cual podríamos no solamente sistematizar todo el saber existente, sino también deducir verdades hasta entonces desconocidas. Y, si se dice que los principios fundamentales son virtualmente innatos, el sistema completo de verdades deducibles

puede ser considerado como el autodespliegue de la razón misma.

Es obvio que los filósofos racionalistas fueron influidos por el modelo del razonamiento matemático. Es decir, las matemáticas proporcionan un modelo de claridad, certeza y deducción ordenada. El elemento personal, los factores subjetivos como los sentimientos son eliminados, y se edifica un cuerpo de proposiciones cuya verdad está asegurada. ¿No podría la filosofía alcanzar una objetividad y certeza parecidas, si se emplease un método adecuado, análogo al de las matemáticas? El empleo del método correcto podría hacer de la filosofía metafísica, e incluso de la ética, ciencias en el pleno sentido de la palabra, en vez de un campo de disputas verbales, ideas sin clarificar, razonamientos defectuosos y conclusiones mutuamente incompatibles. El elemento personal podría ser eliminado y la filosofía tendría las características de verdad universal, necesaria e impersonal, que poseen las matemáticas puras. Consideraciones de ese tipo pesaron mucho, como veremos más adelante, en Descartes.

Hoy suele decirse que la matemática pura, como tal, no nos proporciona información factual acerca del mundo. Para valemos de un ejemplo sencillo, si definimos el triángulo de una cierta manera, poseerá necesariamente ciertas propiedades, pero de ahí no podemos deducir la conclusión de que existan triángulos que posean esas propiedades. Todo lo que podemos deducir es que, si existe un triángulo que satisfaga aquella definición, poseerá esas propiedades. Y una fácil crítica que puede hacerse a los racionalistas es que ellos no entendieron la diferencia entre las proposiciones matemáticas y las existenciales. Tal crítica no es, sin embargo, enteramente justa. Porque, como veremos más adelante, Descartes quiso fundar su sistema en una proposición existencial y no en lo que algunos escritores llaman una “tautología”. Al mismo tiempo, es difícil negar que hubo, de parte de los racionalistas, una tendencia a asimilar la filosofía, incluida la física o filosofía natural, a la matemática pura, y la relación causal a implicación lógica. Pero puede decirse que el telón de fondo de la ciencia renacentista les animó a pensar de ese modo. Y ahora quiero ilustrar ese punto.

Que la naturaleza es, por así decirlo, de estructura matemática, fue el dogma de Galileo. Como físico, éste trató de expresar los fundamentos de la física y las regularidades observables de la naturaleza en términos de proposiciones matemáticas, en la medida en que eso fuera posible. Como filósofo, del éxito del método matemático en la física sacó la conclusión de que las matemáticas son la clave de la estructura de la realidad[15]. En *Il Saggiatore*[16], Galileo declaró que la filosofía está escrita por Dios en el libro del universo, aunque no podemos leer ese libro a menos que entendamos su lenguaje, que es el de las matemáticas. Entonces, si, como mantenía Galileo, la estructura de la naturaleza es de carácter matemático, de modo que hay una conformidad entre la naturaleza y las matemáticas, resulta fácil entender cómo unos filósofos dominados por el ideal del método matemático llegaron a pensar que la aplicación de éste al campo de la filosofía podría llevar al descubrimiento de

verdades antes desconocidas acerca de la realidad.

Pero para apreciar la significación de la búsqueda cartesiana de la certeza, y de que las matemáticas fueran propuestas como modelo para el razonamiento, debe recordarse la renovación del escepticismo, que fue uno de los aspectos del pensamiento renacentista. Cuando se piensa en el escepticismo francés de la última parte del siglo XVI, el nombre que acude en primer lugar es el de Montaigne (1533-92). Y eso es perfectamente natural, dada su eminente posición en el campo de la literatura francesa. Como indicamos en nuestro volumen anterior[17], Montaigne resucitó los antiguos argumentos en favor del escepticismo; la relatividad y el carácter indigno de confianza de la percepción sensible, la dependencia en que la mente está respecto de la experiencia sensible, y su consiguiente incapacidad para lograr la verdad absoluta, y nuestra ineptitud para resolver los problemas que resultan de las pretensiones opuestas de los sentidos y la razón. El hombre no tiene el poder de construir un sistema metafísico seguro; y el hecho de que los metafísicos hayan llegado a conclusiones diferentes e incompatibles da testimonio de aquella incapacidad. Es absurdo exaltar la potencia de la mente humana, como hacían los humanistas: es mejor confesar nuestra ignorancia y la debilidad de nuestra capacidad mental.

Ese escepticismo relativo a la posibilidad de alcanzar la verdad metafísica y teológica mediante el uso de la razón fue eventualmente aceptado por un sacerdote, Charron (1541-1603). Al mismo tiempo, éste insistió en la obligación del hombre a humillarse a sí mismo ante la revelación divina, que tiene que ser aceptada por fe. En el campo de la filosofía moral, Charron aceptó una ética de inspiración estoica. En el volumen anterior[18] nos referimos a Justo Lipsio (1547-1606), uno de los restauradores del estoicismo durante el Renacimiento. Otro fue Guillermo Du Vair (1556-1621), que trató de armonizar la ética estoica con la fe cristiana. Es comprensible que en un tiempo en que el escepticismo metafísico tenía gran influencia, el ideal estoico del hombre moralmente independiente atrajese a algunos espíritus.

Pero el escepticismo no se redujo a la elegante versión literaria presentada por Montaigne, ni al fideísmo de Charron. Estuvo también representado por un grupo de librepensadores que no encontraban gran dificultad en mostrar las inconsecuencias de la combinación charroniana de escepticismo y fideísmo. Dicha combinación se había dado ya en el siglo XIV; y algunas gentes de mentalidad religiosa se sentían indudablemente atraídas por ella. Pero no era una posición satisfactoria desde el punto de vista racional. Además, aquellos librepensadores, o "libertinos", interpretaban el término "naturaleza", que desempeña un papel tan importante en la ética estoica, en un sentido muy diferente de aquel en que lo entendió Charron. En realidad, el término es ambiguo, como puede verse si se consideran los diferentes sentidos en que lo tomaron los griegos.

El renacer del escepticismo, que se extiende desde el pirronismo de Montaigne y

el fideísmo de Charron al escepticismo combinado con cinismo moral, tiene mucho que ver con el intento cartesiano de colocar la filosofía sobre un fundamento seguro. Para enfrentarse con el desafío escéptico, Descartes miró las matemáticas como modelo de razonamiento claro y seguro, y deseó dar a la metafísica una claridad y certeza similares. El término “metafísica” tiene aquí que entenderse como incluyendo la teología filosófica, a diferencia de la dogmática. En opinión de Descartes, las demostraciones de la existencia de Dios que él mismo presentó eran absolutamente válidas. Y, en consecuencia, creyó haber presentado así un fundamento firme a la creencia en las verdades reveladas por Dios. Es decir, Descartes creyó haber mostrado concluyentemente que existe un Dios capaz de revelar verdades a la humanidad. En cuanto a la ética, Descartes estuvo también influido por el renacer del estoicismo, y aunque él no desarrolló una ética sistemática, no tuvo inconveniente en incorporar a su filosofía aquellos principios estoicos que reconociese como verdaderos y valiosos. También en la filosofía moral de Spinoza podemos ver un claro matiz de estoicismo. En realidad, en algunos aspectos importantes el estoicismo se adaptaba mucho mejor a la filosofía de Spinoza que a la de Descartes. Porque Spinoza, como los estoicos, era monista y determinista, mientras que Descartes no fue ninguna de las dos cosas.

Hablar de las diferencias entre Descartes y Spinoza nos lleva a considerar brevemente el desarrollo del racionalismo continental. Extenderse mucho a propósito de dicho tema sería inadecuado en un capítulo de introducción, pero algunas palabras sobre la materia pueden servir para dar al lector alguna idea preliminar, aunque necesariamente inadecuada, del esquema de desarrollo que expondremos más extensamente en los capítulos dedicados a los distintos filósofos.

Ya hemos visto que Descartes afirmaba la existencia de dos tipos diferentes de substancia, la espiritual y la material. En ese sentido de la palabra, puede llamársele dualista. Pero no fue dualista en el sentido de que postulase dos principios ontológicos últimos e independientes. Hay una pluralidad de mentes finitas y una pluralidad de cuerpos. Pero tanto las mentes finitas como los cuerpos dependen de Dios como creador y conservador. Dios es, por así decirlo, el vínculo entre la esfera de las substancias espirituales finitas y la esfera corpórea. En varios aspectos importantes la filosofía de Descartes difiere mucho de los sistemas de los metafísicos del siglo XIII; pero si atendemos meramente a la afirmación de que fue un teísta y un pluralista que reconocía una diferencia esencial entre las substancias material y espiritual, podemos decir que mantuvo la tradición de la metafísica medieval. Limitarse a decir tal cosa sería, desde luego, dar una idea muy inadecuada del cartesianismo. Por ejemplo, no tendría en cuenta la diversidad de inspiración y finalidad. Pero no por ello debe perderse de vista el hecho de que el primer importante filósofo de la Edad Moderna conservó una parte considerable del esquema general de la realidad propio de la Edad Media.

Al pasar a Spinoza, por el contrario, encontramos un sistema monista en el que el

dualismo y pluralismo cartesianos quedan descartados. Solamente hay una substancia, la substancia divina, que posee una infinidad de atributos, dos de los cuales, el pensamiento y la extensión, nos son conocidos. Las mentes son modificaciones de la substancia única bajo el atributo del pensamiento, mientras que los cuerpos son modificaciones de la misma substancia única bajo el atributo de la extensión. El problema cartesiano de la interacción entre la mente finita y el cuerpo finito del hombre desaparece, porque mente y cuerpo no son dos substancias, sino modificaciones paralelas de una sola substancia.

Aunque el sistema monista de Spinoza se oponga al sistema pluralista de Descartes, no deja de haber entre ellos obvias conexiones. Descartes definió la substancia como una cosa existente que no requiere de otra para existir. Pero, como él mismo reconoce explícitamente, tal definición solamente puede aplicarse de manera estricta a Dios, de modo que sólo es posible llamar substancias a las criaturas en un sentido secundario y analógico. Spinoza, por su parte, adoptando una definición similar de substancia, saca la conclusión de que solamente hay una, Dios, y que las criaturas no pueden ser sino modificaciones de la substancia divina. En ese sentido, su sistema es un desarrollo de la filosofía cartesiana. Al mismo tiempo, a pesar de las conexiones entre cartesianismo y spinozismo, la inspiración y atmósfera de uno y otro sistemas son muy diferentes. Tal vez el segundo pueda considerarse, en parte, como el resultado de una aplicación especulativa de la nueva perspectiva científica al conjunto de la realidad; pero está también empapado de un colorido y una inspiración cuasi-mística y panteísta, que se manifiestan a través del enjaezado formal y geométrico, y que no se encuentran en el cartesianismo.

Leibniz, con su ideal de deducción lógica de verdades sobre la realidad anteriormente desconocidas, podía haber adoptado una hipótesis monística semejante, que sin duda tuvo en cuenta. Pero, de hecho, propuso una filosofía pluralista. La realidad consta de una infinidad de mónadas, o substancias activas, y Dios es la mónada suprema. Así pues, por lo que hace al pluralismo, su filosofía es más afín a la de Descartes que a la de Spinoza. Por otra parte, Leibniz no creía que hubiese dos tipos radicalmente diferentes de substancias. Cada mónada es un centro, dinámico e inmaterial, de actividad; y ninguna mónada puede ser identificada con la extensión geométrica. Pero eso no significa que la realidad consista en un caos anárquico de mónadas. El mundo es una armonía dinámica, que expresa la inteligencia y la voluntad divinas. En el caso del hombre, por ejemplo, hay una unidad dinámica y operativa entre las mónadas de que está compuesto. Y lo mismo ocurre en el universo. Hay una armonía universal de mónadas que colaboran, por así decirlo, al logro de un fin común. Y Dios es el principio de esa armonía. Las mónadas están tan interconectadas que, aunque una de ellas no actúe directamente sobre otra, cualquier cambio en cualquier mónada es reflejado a todo lo largo y ancho del sistema, en la armonía preestablecida por Dios. Cada mónada refleja el universo entero: el macrocosmos tiene su reflejo en el microcosmos. En consecuencia, una mente infinita

podría, por así decirlo, descifrar el universo entero leyendo en una sola de sus mónadas.

Así pues, si deseamos ver el desarrollo del racionalismo continental como un desarrollo del cartesianismo, tal vez podamos decir que Spinoza desarrolló el cartesianismo contemplándolo desde un punto de "vista estático, mientras que Leibniz lo desarrolló desde un punto de vista dinámico. En Spinoza, las dos especies de substancias de Descartes se convierten en otras tantas modificaciones de una sola substancia, considerada bajo dos de sus infinitos atributos. En Leibniz, se conserva el pluralismo cartesiano, pero cada substancia o mónada es interpretada como un centro inmaterial de actividad, y la idea cartesiana de substancia material, identificable con la extensión geométrica, y a la que se añade el movimiento, como si dijéramos, desde fuera, es eliminada. O bien podemos expresar ese desarrollo de otra manera. Spinoza resuelve el dualismo cartesiano postulando un monismo substancial u ontológico, en el que la cartesiana pluralidad de substancias se convierte en modificaciones o “accidentes” de una única substancia divina. Leibniz, por el contrario, elimina el dualismo cartesiano, afirmando un monismo de tipo completamente diferente del de Spinoza. Todas las mónadas o substancias son en sí inmateriales. Tenemos así un monismo, en el sentido de que no hay más que una clase de substancias. Pero, al mismo tiempo, Leibniz conserva el pluralismo cartesiano, por cuanto existe una pluralidad de mónadas. La unidad dinámica de éstas se debe, no a que sean modificaciones o accidentes de una sola substancia divina, sino a la armonía preestablecida por Dios.

Aún hay otro modo de expresar ese desarrollo. En la filosofía cartesiana hay un tajante dualismo en el sentido de que las leyes de la mecánica y de la causalidad eficiente se imponen en el mundo material, mientras que en el mundo espiritual hay libertad y teología. Spinoza elimina ese dualismo mediante su hipótesis monista, al asimilar las conexiones causales entre las cosas a implicaciones lógicas. Lo mismo que en un sistema matemático las conclusiones se derivan de las premisas, así, en el universo natural, las modificaciones, o lo que llamamos cosas, junto con sus cambios, derivan del único principio ontológico, la substancia divina. Leibniz, por su parte, trata de combinar la causalidad mecánica con la teleología. Cada mónada se despliega y desarrolla según una interna ley de cambio, pero el sistema de cambios en su conjunto es dirigido, en virtud de la armonía preestablecida, hacia la consecución de un fin. Descartes excluyó de la física o filosofía natural la consideración de las causas finales; pero, para Leibniz, no es necesario optar entre la causalidad mecánica y la final. Una y otra son realmente dos aspectos de un mismo proceso.

La influencia de la filosofía medieval en los sistemas racionalistas de la época pre-kantiana es suficientemente obvia. Por ejemplo, los tres filósofos utilizan la categoría de substancia. Al mismo tiempo, la idea de substancia experimenta cambios igualmente obvios. En el caso de Descartes, la substancia material es identificada con la extensión geométrica, una teoría que es extraña al pensamiento medieval, mientras

que Leibniz trata de dar una interpretación esencialmente dinámica al concepto de substancia. Igualmente, aunque la idea de Dios constituye parte integrante de los sistemas de los tres pensadores, podemos ver, en todo caso, en las filosofías de Spinoza y Leibniz, una tendencia a eliminar la idea de creación personal y voluntaria. Así es, evidentemente, en el caso de Spinoza. La substancia divina se expresa de modo necesario en sus modificaciones, no, por supuesto, por una necesidad impuesta desde fuera (lo que es imposible, dado que no hay otra substancia), sino por una necesidad interna. En consecuencia, la libertad humana ha de ser abandonada, junto con los conceptos cristianos de pecado, mérito, y otros parecidos. Es verdad que Leibniz se esforzó en combinar su idea del despliegue cuasi-lógico del mundo con el reconocimiento de la contingencia y de la libertad humana. E hizo distinciones con esa finalidad. Pero, como veremos en su debido momento, no es nada seguro que sus esfuerzos tuvieran éxito. Leibniz intentó racionalizar la concepción medieval (o, más exactamente, cristiana) del misterio de la creación personal y voluntaria, sin abandonar, empero, la idea fundamental de creación; pero la tarea que se impuso no era una tarea fácil. Descartes era, ciertamente, católico, y Leibniz se confesaba cristiano. Pero en el racionalismo continental, como un todo, podemos ver una tendencia hacia la racionalización especulativa de los dogmas cristianos[19]. Esa tendencia alcanzó su culminación en la filosofía de Hegel, en el siglo XIX, si bien Hegel pertenece, claro está, a un período diferente y a un clima de pensamiento también diferente.

3

El empirismo británico: su naturaleza y su desarrollo.

Hemos visto que la certeza de las matemáticas, su método deductivo y su fecunda aplicación en la ciencia renacentista, proporcionaron a los racionalistas continentales un modelo de método y un ideal de procedimiento y propósitos. Pero la ciencia del Renacimiento tenía otro componente, además de su empleo de las matemáticas. El progreso científico se veía también en función de la atención a los datos empíricos y el uso de la experimentación controlada. La apelación a la autoridad y a la tradición fue desahuciada en provecho de la experiencia, el apoyo en los datos factuales y en la comprobación empírica de las hipótesis. Y aunque no podemos exponer el desarrollo del empirismo británico meramente en términos de la convicción de que el progreso científico se basa en la observación de los datos empíricos, los avances del método experimental en las ciencias tendieron de un modo natural a estimular y confirmar la teoría de que todo nuestro conocimiento está basado en la percepción, en el trato directo con los acontecimientos externos o internos. Para decirlo con palabras que ya utilizamos en nuestro volumen anterior, "la insistencia científica en acudir a los 'hechos' observables como base necesaria de toda teoría explicativa, encontró su correlativo y su justificación teorética en la tesis empirista de que nuestro conocimiento factual se basa últimamente en la percepción". No podemos conseguir un conocimiento factual mediante un razonamiento *a priori,* mediante una deducción cuasi-matemática a partir de supuestas ideas o principios innatos, sino solamente mediante la experiencia, y dentro de los límites de la experiencia. Hay, desde luego, razonamientos *a priori*. Los encontramos en las matemáticas puras. Y mediante esos razonamientos podemos llegar a conclusiones que son ciertas. Pero las proposiciones matemáticas no nos facilitan información factual acerca del mundo; lo que hacen es, según lo expresó Hume, enunciar relaciones entre ideas. Para la información factual acerca del mundo, es decir, acerca de la realidad en general, hemos de acudir a la experiencia, a la percepción sensible o a la introspección. Y aunque ese conocimiento, de base inductiva, tenga una mayor o menor probabilidad, no es ni puede ser absolutamente cierto. Si deseamos buscar una certeza absoluta tenemos que reducirnos a proposiciones que enuncien algo sobre las relaciones entre ideas o a las implicaciones de los significados de los símbolos, pero que no nos darán información

factual acerca del mundo. Si es esa información factual acerca del mundo lo que deseamos, tenemos que contentarnos con probabilidades, que es cuanto pueden darnos las generalizaciones de base inductiva. Un sistema filosófico que posea certeza absoluta y que, al mismo tiempo, nos dé información acerca de la realidad y pueda extenderse indefinidamente mediante el descubrimiento deductivo de verdades factuales antes desconocidas, es una quimera.

Es verdad que esa descripción del empirismo no valdría para todos los que suelen ser reconocidos como empiristas; pero indica la tendencia general de ese movimiento filosófico. Y la naturaleza del empirismo se revela con la mayor claridad en su desarrollo histórico, ya que es posible considerar dicho desarrollo como, al menos en gran parte, la aplicación progresiva de la tesis, enunciada por Locke, de que todas nuestras ideas proceden de la experiencia, de la percepción sensible y de la introspección.

Dada su insistencia en el fundamento experimental del conocimiento y en la inducción, en contraste con la deducción, Francis Bacon puede ser denominado empirista. Que el mismo nombre sea apropiado a Hobbes, ya no está tan claro. Hobbes mantenía, ciertamente, que todo nuestro conocimiento comienza con la sensación y puede ser referido a la sensación como a su fuente última. Y eso nos autoriza a llamarle empirista. Pero, a la vez, estaba fuertemente influido por la idea del método matemático como modelo de razonamiento y, en ese aspecto, está más cerca de los racionalistas continentales que los demás filósofos británicos del primer período moderno. Por otra parte, Hobbes era nominalista, y creía que no podemos demostrar relaciones causales. Trató, ciertamente, de extender el alcance de la mecánica de Galileo de modo que cubriera el campo entero de la filosofía, pero creo que es más adecuado clasificarle entre los empiristas que entre los racionalistas, si es que hay que escoger entre ambas etiquetas. Y así lo he hecho en este volumen, aunque al mismo tiempo he intentado poner de relieve alguna de las cualificaciones necesarias.

Pero el verdadero padre del empirismo británico clásico fue John Locke (1632-1704), cuyo objetivo declarado fue investigar las fuentes, certeza y alcance del conocimiento humano, y también los fundamentos y grados de la creencia, la opinión y el asentimiento. En conexión con el primer problema, el de la fuente del conocimiento, Locke lanzó un vigoroso ataque contra la teoría de las ideas innatas. Trató luego de mostrar cómo todas las ideas que tenemos pueden ser explicadas según la hipótesis de que tienen su origen en la percepción sensible y en la introspección (o, según decía él, la “reflexión”). Pero, aunque afirmase el origen últimamente empírico de todas nuestras ideas, Locke no redujo el conocimiento a los datos inmediatos de la experiencia. Al contrario, existen ideas complejas, construidas a partir de ideas simples, y para las que hay referencia objetiva. Así por ejemplo, tenemos la idea de substancia material, la idea de un substrato que sirve de soporte a las cualidades primarias, como la extensión, y a aquellas “fuerzas” que producen en

el sujeto percipiente ideas de color, sonido, etc. Y Locke estaba convencido de que hay realmente substancias materiales particulares, aun cuando nunca podamos percibirlas. Del mismo modo, tenemos la idea compleja de relación causal; y Locke se valió del principio de causalidad para demostrar la existencia de Dios, es decir, de un ser que no es objeto de experiencia directa. En otras palabras, Locke combinó la tesis empirista de que todas nuestras ideas tienen su origen en la experiencia con una modesta metafísica. Y si no hubieran existido Berkeley y Hume, podríamos sentirnos inclinados a ver la filosofía de Locke como una forma algo "aguada" de escolasticismo, con algunos elementos cartesianos, y constituyendo un conjunto expresado de una manera a veces confusa e inconsistente. Sin embargo, en realidad tendemos, de modo bastante natural, a considerar la filosofía de Locke como el punto de partida de sus sucesores empiristas.

Berkeley (1685-1753) atacó la concepción de substancia material de Locke. Él tenía un motivo particular para tratar por extenso de dicho punto, porque consideraba que la creencia en la substancia material era un elemento fundamental del materialismo, y, como devoto cristiano, él estaba decidido a refutarla. Pero, desde luego, disponía de otras razones para atacar la tesis de Locke. Estaba la razón general del empirismo, a saber, que la substancia material, según la definición de Locke, es un substrato incognoscible. No tenemos, pues, idea clara del mismo y no estamos justificados para decir que existe. Una "cosa material" es simplemente lo que percibimos que es y nadie ha percibido ni puede percibir un substrato imperceptible. La experiencia no nos da, pues, base para afirmar su existencia. Pero había también otras razones resultantes del desafortunado hábito, o práctica común, aunque no invariable, de Locke, de hablar como si fueran ideas y no cosas, lo que percibimos directamente. Partiendo de la posición de Locke respecto de las, cualidades "primarias" y "secundarias" (que explicaremos en el capítulo dedicado a Locke), Berkeley argumentó que todas ellas, incluidas las cualidades primarias, como la extensión, la figura y el movimiento, son ideas. Berkeley preguntó entonces cómo podrían las ideas existir o ser soportadas en una substancia material. Si todo lo que percibimos son ideas, esas ideas tienen que existir en mentes. Decir que existen en un substrato material incognoscible es hacer una afirmación ininteligible. El supuesto substrato material no tendría función alguna que cumplir.

Decir que Berkeley se desembarazó de la substancia material de Locke es mencionar solamente un aspecto de su empirismo. Y, lo mismo que el empirismo de Locke es solamente una parte de la filosofía de éste, también el empirismo de Berkeley es solamente un aspecto de su propia filosofía. Porque Berkeley procedió a construir una metafísica idealista especulativa, según la cual las únicas realidades son Dios, las mentes finitas y las ideas de las mentes finitas. En realidad, Berkeley utilizó sus conclusiones empiristas como fundamento para una metafísica teísta. Y ese intento de erigir una filosofía metafísica sobre la base de una explicación fenomenalista de las cosas materiales, constituye uno de los puntos más interesantes

del pensamiento de Berkeley. Pero, al presentar un esquema breve y necesariamente inadecuado del desarrollo del empirismo británico clásico, es suficiente que dirijamos la atención a la eliminación por Berkeley de la substancia material de Locke. Si dejamos aparte la teoría de las "ideas", podemos decir que para Berkeley la llamada cosa material u objeto sensible consiste simplemente en fenómenos, en las cualidades que percibimos. Y en eso es, en opinión de Berkeley, en lo que "el hombre de la calle" cree que consisten. Porque el hombre de la calle nunca ha oído hablar, ni menos aún ha percibido, un substrato o substancia oculta. A los ojos del hombre común, el árbol es simplemente aquello que se percibe o puede percibirse. Y todo cuanto percibimos o podemos percibir son cualidades.

Ahora bien, el análisis fenomenalista que hace Berkeley de las cosas materiales no se extendía a los sujetos finitos o "yoes". En otras palabras, Berkeley, aunque eliminó la substancia material, conservó la substancia espiritual. Hume, por el contrario, procedió a eliminar también la substancia espiritual. Todas nuestras ideas derivan de impresiones, datos elementales de la experiencia. Y para determinar la referencia objetiva de toda idea compleja hemos de preguntarnos por las impresiones de las que ha sido derivada. Ahora bien, no existe impresión alguna de una substancia espiritual. Si miro dentro de mí mismo, todo lo que percibo es una serie de eventos psíquicos, como deseos, sentimientos, pensamientos. No percibo en parte alguna una substancia permanente subyacente (un alma). El que yo tenga una cierta idea de una substancia espiritual puede explicarse por la operación de la asociación mental; pero nos falta base para afirmar que tal substancia exista.

Por lo demás, el análisis de la idea de substancia espiritual no ocupa en los escritos de Hume una posición tan prominente como su análisis de la relación causal. De acuerdo con su programa, Hume se pregunta de qué impresión o impresiones deriva nuestra idea de causalidad. Y contesta que lo único que llegamos a observar es una conjunción constante. Por ejemplo, cuando *A* es siempre seguido por *B*, de tal modo que cuando *A* está ausente no se da *B*, y cuando se da *B*, en la medida en que podemos comprobarlo empíricamente, siempre es precedido por *A*, decimos que *A* es causa de *B* y que *B* es efecto de *A*. A buen seguro, la idea de conexión necesaria pertenece también a nuestra idea de causalidad. Pero no podemos indicar impresión sensible alguna de la cual se derive. Se trata de una idea que puede explicarse con ayuda del principio de asociación; es, por decirlo así, una contribución del sujeto. Por mucho que observemos las relaciones objetivas entre la "causa" *A* y el "efecto" *B*, todo lo que encontraremos será una conjunción constante.

En tal caso, es evidente que no podemos utilizar legítimamente el principio de causalidad para trascender la experiencia de un modo que amplíe nuestro conocimiento. Decimos que *A* es la causa de *B* porque, hasta donde alcanza nuestra experiencia, encontramos que siempre que *A* está presente se sigue la presencia de *B, y* que *B* no se da nunca cuando no se ha dado previamente *A*. Pero, aunque podamos creer que *B* tiene una causa, no podemos decir legítimamente que *A* es la causa de *B* a

no ser que veamos que *Ay B se* dan en la relación antes descrita. Así pues, no podemos afirmar que los fenómenos estén causados por substancias que no solamente no han sido nunca observadas, sino que son inobservables por principio. Ni tampoco podemos inferir, como lo hicieron, cada uno a su manera, Locke y Berkeley, la existencia de Dios. Podemos formar una hipótesis, si es ése nuestro gusto, pero ningún argumento causal en favor de la existencia de Dios puede darnos un conocimiento cierto. Porque Dios trasciende nuestra experiencia. Hume echa, pues, por la borda tanto la metafísica de Berkeley como la de Locke, y analiza en términos fenomenalistas tanto las mentes como los cuerpos. En realidad, podemos estar seguros de muy poca cosa, y puede parecer que el resultado del análisis de Hume es el escepticismo. Pero, como veremos más adelante, Hume replica que no nos es posible vivir ni actuar de acuerdo con el puro escepticismo. La vida práctica descansa en creencias, como la creencia en la uniformidad de la naturaleza, a las que no puede darse una justificación racional adecuada. Pero ésa no es razón para renunciar a tales creencias. Cuando estudia teóricamente, un hombre puede ser escéptico, al advertir cuán poco es lo que puede ser probado; pero cuando deja sus reflexiones académicas tiene que actuar apoyándose en las creencias fundamentales de acuerdo con las cuales actúan todos los hombres, sean cuales sean sus opiniones filosóficas.

El aspecto del empirismo británico clásico que antes se imprime en la mente es tal vez su aspecto negativo, a saber, la eliminación progresiva de la metafísica tradicional. Pero es importante indicar los aspectos más positivos. Por ejemplo, podemos ver los progresos de la perspectiva filosófica que hoy se conoce generalmente como análisis lógico o lingüístico. Berkeley pregunta qué significa decir que una cosa material existe, y responde que decir que una cosa material existe es decir que es percibida por un sujeto. Hume pregunta qué significa decir que *A* es la causa de *B,* y da una respuesta fenomenalista. Además, en la filosofía de Hume podemos encontrar todas las principales tesis de lo que a veces se llama “empirismo lógico”. Más adelante tendremos ocasión de comprobarlo. Pero vale la pena indicar por adelantado que Hume es un filósofo que está aún muy vivo. Es verdad que muchas veces expresa en términos psicológicos preguntas y respuestas que .expresarían de un modo diferente incluso aquellos que le aceptan como su “maestro”, en un sentido u otro. Pero eso no altera el hecho de que es uno de aquellos filósofos cuyo pensamiento es una fuerza vigente en la filosofía contemporánea.

4

El siglo XVII

Es en el siglo XVII, más bien que en el XVIII, cuando vemos la manifestación más vigorosa del impulso hacia la construcción sistemática, que tanto debió a la nueva perspectiva científica. La centuria siguiente no destaca en la misma medida por la especulación metafísica brillante y audaz, y, en sus últimas décadas, la filosofía da un nuevo giro con el pensamiento de Emmanuel Kant.

Si dejamos aparte a Francis Bacon, podemos decir que la filosofía del siglo diecisiete está encabezada por dos sistemas, el de Descartes en el Continente y el de Hobbes en Inglaterra. Tanto desde el punto de vista epistemológico como desde el punto dé vista metafísico, las filosofías de uno y otro pensador son muy diferentes. Pero ambos hombres estuvieron influidos por el ideal del método matemático, y ambos fueron sistematizadores en gran escala. Podemos observar que Hobbes, que estaba en relación personal con Mersenne, un amigo de Descartes, tuvo conocimiento de las *Meditaciones* de éste, y escribió contra las mismas una serie de objeciones a las que replicó Descartes.

La filosofía de Hobbes provocó una fuerte reacción en Inglaterra. En especial, los llamados “platónicos de Cambridge”, como Cudworth (1617-88) y Henry More (1614-87), se opusieron al materialismo y determinismo de aquél, y a lo que consideraban como su ateísmo. Se opusieron también al empirismo, y frecuentemente se les llama “racionalistas”. Pero aunque algunos de ellos estuvieron realmente influidos en pequeña medida por Descartes, su racionalismo provenía más bien de otras fuentes. Creían en principios o verdades éticas o especulativas fundamentales, que no se derivan de la experiencia, sino que son inmediatamente discernidas por la razón y que son un reflejo de la eterna verdad divina. Se interesaron también por mostrar la razonabilidad del cristianismo. Puede llamárseles “platónicos cristianos”, siempre que el término “platónico” se entienda en un sentido amplio. Es raro que las historias de la filosofía les concedan una posición prominente. Pero hay que recordar su existencia, aunque sólo fuera por la razón de que sirve para corregir la creencia bastante común de que la filosofía británica ha sido de carácter enteramente empirista, aparte, desde luego, del interludio idealista de la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX. El empirismo es indudablemente la característica

distintiva de la filosofía inglesa; pero, al mismo tiempo, hay otra tradición, aunque menos destacada, y el platonismo de Cambridge en el siglo XVII constituye una de sus fases.

El cartesianismo tuvo en el continente mucha mayor influencia que la que tuvo en Inglaterra el sistema de Hobbes. Pero también es un error pensar que el cartesianismo barriese todo cuanto le había precedido, incluso en Francia. Un ejemplo notable de reacción desfavorable puede verse en el caso de Blas Pascal (1623-62). Pascal, el Kierkegaard del siglo XVII, fue inflexible en su oposición, no, desde luego, a las matemáticas (él mismo fue un genio matemático), pero sí al espíritu del cartesianismo, que él consideraba de carácter naturalista. En interés de la apologética cristiana, Pascal subrayó por una parte la debilidad del hombre y, por otra, la necesidad de la fe, la sumisión a la revelación y la gracia sobrenatural.

Hemos visto ya que Descartes dejó como parte de su herencia el problema de la interacción entre mente y cuerpo, un problema por el que se interesaron los ocasionalistas. Entre los nombres de éstos encontramos a veces el de Malebranche (1638-1715). Pero aunque pueda llamarse a éste ocasionalista si se considera solamente un elemento de su pensamiento, su filosofía desborda el ocasionalismo. Fue un sistema metafísico de sello original, que combinaba elementos tomados del cartesianismo con elementos desarrollados en la tradición agustiniana, y que podría haber sido un sistema de panteísmo idealista de no haberse esforzado Malebranche, que era un sacerdote de la Congregación del Oratorio, en mantenerse dentro de los límites de la ortodoxia. La filosofía de Malebranche es uno de los más notables productos del pensamiento francés. Dicho sea incidentalmente, ejerció alguna influencia en la mente del obispo Berkeley, en el siglo XVIII.

Tenemos, pues, en el siglo XVII los sistemas de Hobbes, Descartes y Malebranche. Pero esas filosofías no fueron en modo alguno los únicos logros notables de la centuria. El año 1632 vio el nacimiento de dos de los principales pensadores del período pre-kantiano de la filosofía moderna, el de Spinoza, en Holanda, y el de Locke, en Inglaterra. Pero las vidas de éstos, así como sus filosofías, fueron muy diferentes. Spinoza fue más o menos un solitario, un hombre dominado por una visión de la realidad única, de la substancia única, divina y eterna, que se manifiesta en las modificaciones finitas a las que llamamos “cosas”. Spinoza llamó a esa substancia única “Dios o Naturaleza”. Evidentemente, hay ahí una ambigüedad. Si damos relieve al segundo de esos nombres, tenemos un monismo naturalista en el que queda eliminado el Dios del cristianismo y del judaísmo (el propio Spinoza era judío). En el período de que estamos tratando Spinoza fue frecuentemente entendido en ese sentido y, en consecuencia, fue considerado ateo y execrado como tal. De ahí que su influencia fuese muy reducida, y que no se le reconociera su debido mérito hasta el movimiento romántico alemán y el período del idealismo alemán post-kantiano, cuando se subrayó el término Dios en la frase “Dios o Naturaleza”, y se describió a Spinoza como “hombre embriagado de Dios”. Locke, por el contrario, no

fue en modo alguno un solitario. Amigo de hombres de ciencia y de filósofos, se movió en las lindes del gran mundo y ocupó puestos de gobierno. Su filosofía, como hemos observado anteriormente, seguía un modelo bastante tradicional; fue un pensador muy respetado, y tuvo una influencia profunda, no solamente en el ulterior desarrollo de la filosofía británica, sino también en la filosofía de la ilustración francesa, en el siglo XVIII. En realidad, en la extensión de la influencia de Locke disponemos de una evidente refutación de la idea de que el pensamiento británico y el pensamiento continental de la época pre-kantiana discurrieron por canales paralelos, sin que sus aguas se mezclaran.

En 1642, diez años después del nacimiento de Locke, nació otra de las figuras más influyentes del pensamiento moderno, Isaac Newton. Sin duda éste no fue primordialmente filósofo, según entendemos hoy la palabra, y su gran importancia consiste en que completó la concepción científica clásica del mundo que Galileo había hecho tanto por promover. Pero Newton acentuó más que Galileo la importancia de la observación empírica y la inducción, y el papel de la probabilidad en la ciencia. Y, por esa razón, la física de Newton tendió a socavar el ideal galileo-cartesiano del método *a priori, y* a estimular la perspectiva empirista en el campo de la filosofía. De ese modo influyó en Hume en una medida considerable. Al mismo tiempo, aunque Newton no fuese primariamente un filósofo, no dudó en ir más allá de la física o “filosofía experimental” y permitirse la especulación metafísica. El modo confiado con que derivó de hipótesis físicas conclusiones metafísicas fue atacado por Berkeley, que vio que el tenue carácter de las conexiones entre la física de Newton y sus conclusiones teológicas podría causar una impresión, para Berkeley desafortunada, en la mente de los hombres. Y, en realidad, algunos filósofos franceses del siglo XVIII, que aceptaban la perspectiva general de la física de Newton, la emplearon en un marco no teísta, ajeno al pensamiento del propio Newton. A fines del siglo XVIII, la física de Newton ejerció una poderosa influencia en el pensamiento de Kant.

Aunque viviera hasta 1716, Leibniz puede ser considerado como el último de los grandes filósofos especulativos del siglo XVII. Evidentemente, tenía cierto respeto por Spinoza, aunque no lo manifestase de una manera pública. Además, trató de vincular Spinoza a Descartes, como si el sistema del primero fuera un desarrollo lógico del sistema del último. En otras palabras, Leibniz se esforzó, al parecer, en poner en claro que su propia filosofía difería mucho de la de sus predecesores, o, más exactamente, que contenía los puntos buenos de aquéllas, pero omitía los puntos malos del cartesianismo que habían conducido a su desarrollo en el sistema de Spinoza. Sea de eso lo que sea, no puede haber duda alguna de que Leibniz se mantuvo fiel al espíritu general y a la inspiración del racionalismo continental. Hizo un esmerado estudio crítico del empirismo de Locke, que fue publicado con el título de *Nuevos ensayos concernientes al entendimiento humano.*

Como Newton (y, ciertamente, como Descartes), Leibniz fue un eminente

matemático, aunque no coincidía con las teorías de Newton sobre el espacio y el tiempo; y sostuvo una controversia sobre ese tema con Samuel Clarke, uno de los discípulos y admiradores del científico inglés. Pero aunque Leibniz fuese un gran matemático, y aunque la influencia de sus estudios matemáticos en su filosofía es bastante clara, su mentalidad era tan polifacética que no es sorprendente que en sus diversos escritos pueda encontrarse una gran variedad de elementos y líneas de pensamiento. Por ejemplo, *su* concepción del mundo como un sistema dinámico, en desarrollo y auto-despliegue progresivo, de entidades activas (mónadas), y de la historia humana como una marcha hacia un objetivo inteligible, tuvo, probablemente, algún efecto en la formación de la perspectiva histórica. Igualmente, por algunos aspectos de su pensamiento, como su interpretación del espacio y el tiempo como fenoménicos, preparó el camino a Kant. Pero si mencionamos la influencia de Leibniz o su anticipación parcial de una tesis mantenida por otro pensador posterior, no debe entenderse que neguemos que su sistema sea interesante en sí mismo.

5

El siglo XVIII.

El siglo XVIII es conocido como el Siglo de la Ilustración (y también como “la edad de la razón”). Es ése un término difícil de definir. Porque cuando hablamos de “filosofía de la Ilustración” no hacemos referencia a una escuela determinada ni a una serie de teorías filosóficas determinadas. Lo que el término indica es una actitud, una disposición prevalente del espíritu, que puede describirse de una manera general.

Siempre que la palabra “racionalista” no se entienda necesariamente en el sentido explicado en la segunda sección de este capítulo, puede decirse que el espíritu general de la Ilustración fue de carácter racionalista. Eso quiere decir que los autores y pensadores típicos del período creían que la razón humana era el instrumento apto y único para resolver los problemas relacionados con el hombre y la sociedad. Del mismo modo a como Newton había interpretado la naturaleza, y había establecido la norma para la investigación libre, racional y sin prejuicios, del mundo físico, así debía el hombre emplear su razón para interpretar la vida moral, religiosa, social y política. Podría decirse, desde luego, que el ideal de utilizar la razón para interpretar la vida humana no fue en modo alguno ajeno a la mente medieval. Pero la *cuestión es que los* escritores de la Ilustración entendían en general por “razón” una razón no trabada por la creencia en la revelación, la sumisión a la autoridad o la deferencia hacia costumbres o instituciones establecidas. En la esfera religiosa, algunos descartaban la religión explicándola de un modo naturalista. Pero incluso aquellos que conservaban las creencias religiosas las basaban simplemente en la razón, sin referencia a una revelación divina incuestionable, ni a la experiencia emocional o mística. En la esfera moral la tendencia era a separar la moralidad de todas las premisas metafísicas y teológicas, y a hacerla, en ese sentido, autónoma. En las esferas social y política, los pensadores característicos de la Ilustración se esforzaron también en descubrir un fundamento racional y una justificación de la sociedad política. En la primera sección de este capítulo mencionamos la idea de Hume de que se necesitaba una ciencia del hombre para complementar la ciencia de la naturaleza. Y esa idea representa muy bien el espíritu de la Ilustración. Porcino la Ilustración no representa una reacción humanista contra los nuevos progresos de la filosofía natural o la ciencia, que comenzaron con la fase científica del Renacimiento y culminaron en

la obra de Newton. Lo que representa es la extensión de la perspectiva científica al hombre mismo y una combinación del humanismo, que había sido característico de la primera fase del Renacimiento, con la perspectiva científica.

Hubo, desde luego, diferencias considerables entre las ideas de los diversos filósofos de la Ilustración. Algunos creían en principios evidentes por sí mismos, cuya verdad discierne inmediatamente una razón desprovista de prejuicios. Otros eran empiristas. Algunos creían en Dios y otros no. Hubo igualmente considerables diferencias de espíritu entre las fases de la Ilustración en la Gran Bretaña, Francia y Alemania. En Francia, por ejemplo, los pensadores característicos del período eran acerbamente opuestos al *anden regime* y a la Iglesia. En Inglaterra, en cambio, la revolución ya había tenido lugar, y el catolicismo, con su estricto concepto de revelación y su autoritarismo, contaba muy poco, y era propiamente una religión proscrita. De ahí que no sería de esperar que se encontrase en los filósofos británicos de la Ilustración el mismo grado de hostilidad hacia la Iglesia oficial o hacia el poder civil que el que puede encontrarse en los filósofos franceses de la misma época. Del mismo modo, las interpretaciones crudamente materialistas de la mente humana y de los procesos psíquicos fueron más características de un cierto sector de pensadores franceses que de sus contemporáneos británicos.

Al mismo tiempo, a pesar de todas las diferencias de espíritu o de tesis particulares, hubo un considerable intercambio de ideas entre los escritores . de Francia e Inglaterra. Locke, por ejemplo, ejerció una influencia muy considerable en el pensamiento francés del siglo XVIII. Existió de hecho una especie de equipo de autores y pensadores de mentalidad cosmopolita, que estaban unidos, por lo menos, en su hostilidad (manifestada en grados diversos, según las circunstancias) al autoritarismo eclesiástico y político y a lo que consideraban como obscurantismo y tiranía. Y veían la filosofía como un instrumento de liberación, ilustración, y progreso político y social. Dicho brevemente, eran racionalistas, más o menos en el sentido moderno de la palabra, librepensadores dotados de una profunda confianza en el poder de la razón para promover la mejora del hombre y de la sociedad, y de una creencia en los efectos deletéreos del absolutismo eclesiástico y político. O, para decirlo de otro modo, los racionalistas liberales y humanitaristas del siglo XIX fueron los descendientes de los pensadores característicos de la Ilustración.

Los grandes sistemas del siglo XVII ayudaron, sin duda, a preparar el camino a la Ilustración. Pero en el siglo XVIII encontramos no tanto filósofos sobresalientes que elaboren sistemas metafísicos originales y mutuamente incompatibles, como un número relativamente grande de escritores creyentes en el progreso, y con una convicción de que la “Ilustración”, difundida mediante la reflexión filosófica, aseguraría, en la vida moral, social y política del hombre, un grado de progreso digno de una época que ya poseía una interpretación científica de la Naturaleza. Los filósofos del siglo XVIII en Francia no alcanzaron la estatura de Descartes. Pero sus escritos, fácilmente inteligibles para gente educada y a veces superficiales, tuvieron

una innegable influencia. Contribuyeron al desencadenamiento de la revolución francesa. Y los filósofos de la Ilustración en general ejercieron una influencia duradera en la formación de la mentalidad liberal y en el incremento de la perspectiva secularista. Puede tenerse una opinión favorable o desfavorable .le las ideas de hombres como Diderot y Voltaire; pero es difícil negar que, para bien o para mal, sus ideas ejercieron una poderosa influencia.

En Inglaterra, los escritos de Locke contribuyeron a la corriente filosófica de pensamiento que se denomina deísmo. En su obra sobre *La razonabilidad del cristianismo* y en otras partes insistió en que la razón debía ser juez de la revelación, aunque él no rechazara la idea de revelación. Los deístas, sin embargo, tendieron a reducir el cristianismo a religión natural. Es verdad que hay considerables diferencias en sus opiniones sobre la religión .en general y el cristianismo en particular.. Pero, aun creyendo en Dios, tendieron a reducir los dogmas cristianos a verdades que pueden ser establecidas por la razón, y a negar el carácter único y sobrenatural del cristianismo y la intervención milagrosa de Dios en el mundo. Entre los deístas figuran John Toland (1670-1722), Matthew Tindal (1656-1733) y el vizconde de Bolingbroke (1678-1751), que veían a Locke como su maestro y como superior a la mayoría de los filósofos juntos. Entre los adversarios del deísmo estuvieron Samuel Clarke (1675-1729) y el obispo Butler (1692-1752), autor de la famosa obra *The Analogy of Religion.*

En la filosofía inglesa del siglo XVIII encontramos también un fuerte interés por la ética. Es característica de la época la teoría del sentido moral, representada por Shaftesbury (1671-1713), Hutcheson (1694-1746), en cierta medida Butler, y Adam Smith (1723-90). En contra de la interpretación del hombre, como fundamentalmente egoísta, propia de Hobbes, los filósofos del “sentido moral” insistieron en la naturaleza moral del hombre y sostuvieron que el hombre posee un “sentido” o sentimiento innato mediante el cual discierne los valores morales. David Hume tuvo alguna vinculación con esa corriente de pensamiento, ya que encontraba la base de las distinciones y las actitudes morales en el sentimiento más bien que en el razonamiento o en la intuición de principios eternos y evidentes por sí mismos. Pero Hume *contribuyó* también a la formación del utilitarismo. En el caso de varias virtudes importantes, por ejemplo, el sentimiento de aprobación moral se dirige hacia aquello que es socialmente útil. En Francia, el utilitarismo estuvo representado por Claude Telvetius (1715-71), que hizo mucho por preparar el camino a las teorías morales utilitaristas de Bentham, James y John Stuart Mill en el siglo XIX.

Aunque Locke no fue el primero en mencionar o discutir el principio de la asociación de ideas, se debió en gran parte a su influencia el que, en el siglo XVIII, se establecieran los fundamentos de la psicología asociacionista. En Inglaterra, David Hartley (1705-57) trató de explicar la vida mental del hombre con ayuda del principio de asociación de ideas, combinado con la teoría de que nuestras ideas son débiles copias de sensaciones. También trató de explicar las convicciones morales del

hombre con ayuda del mismo principio. Y, en general, aquellos moralistas que partían del supuesto de que el hombre, por naturaleza, busca simplemente su propio interés, en particular su propio placer, se valieron del mismo principio para mostrar cómo es posible que el hombre busque la virtud por la virtud y obre de una manera altruista. Por ejemplo, si yo experimento que la práctica de una virtud conduce a mi propio interés o beneficio, puedo llegar, por obra del principio de asociación, a aprobar y practicar dicha virtud sin referencia a la ventaja que tal conducta me reporta. Los utilitaristas del siglo XIX hicieron copioso uso de ese principio para explicar cómo es posible el altruismo, a pesar del hecho supuesto de que el hombre busca por naturaleza su propia satisfacción y placer.

Los dos filósofos más destacados del siglo XVIII en Gran Bretaña fueron indudablemente Berkeley y Hume. Pero ya hemos indicado que aunque la filosofía del primero puede ser considerada como constituyendo una etapa en el desarrollo del empirismo, fue al mismo tiempo mucho más que eso. Porque Berkeley, sobre un fundamento empirista, desarrolló una metafísica idealista y espiritualista orientada hacia la aceptación del cristianismo. Su filosofía se mantiene, pues, aparte no solamente del deísmo, sino también de las interpretaciones del hombre que acabamos de mencionar. Porque la corriente de pensamiento asociacionista tendía implícitamente al materialismo y a la negación de un alma espiritual en el hombre, mientras que para Berkeley, además de Dios, existen solamente los espíritus finitos y las ideas de éstos. Hume, en cambio, aunque sería equivocado llamarle materialista, representa mucho mejor el espíritu de la Ilustración, con su empirismo, escepticismo, liberalismo y libertad respecto de toda clase de supuestos y preocupaciones teológicas.

En la segunda mitad del siglo se dejó sentir una reacción contra el empirismo y en favor del racionalismo. Esa reacción está representada, por ejemplo, por Richard Price (1723-91) y Thomas Reid (1710-96). Price insistió en que la autoridad en moral corresponde a la razón, no a la emoción. Disponemos de una intuición intelectual de distinciones morales objetivas. Para Reid y sus seguidores hay cierto número de principios evidentes por sí mismos, principios de “sentido común”, que proporcionan la base de todo razonamiento y que ni admiten prueba directa ni la necesitan. Igual que el materialismo de Hobbes estimuló la reacción de los platónicos de Cambridge, el empirismo de Hume estimuló una reacción. En realidad hay una cierta continuidad entre los platónicos de Cambridge y los filósofos escoceses del sentido común, capitaneados por Reid. Ambos grupos representan una tradición en la filosofía británica; una tradición más débil y menos notoria que la del empirismo, pero que no por eso deja de darse.

El movimiento deísta de Inglaterra tuvo su duplicado en Francia. Voltaire (1694-1778) no fue un ateo, por más que el terremoto de Lisboa de 1755, aun sin hacerle abandonar toda creencia en Dios, le hiciera modificar sus opiniones a propósito de la relación del mundo a Dios y de la naturaleza de la actividad divina. Pero el ateísmo

estuvo representado por un considerable número de escritores. El barón de Holbach (1725-89), por ejemplo, fue un pronunciado ateo. La ignorancia y el miedo llevan a la creencia en los dioses, la debilidad los reverencia, la credulidad los conserva, la tiranía se vale de la religión para sus propios fines. También fue ateo La Mettrie (1709-51), que trató de mejorar la afirmación de Pierre Bayle (1647-1706) de que era posible un Estado de ateos[20], diciendo que era también deseable. Igualmente, Diderot (1713-84), que fue uno de los editores de la *Enciclopedia*[21], pasó del deísmo al ateísmo. Todos esos escritores, tanto los deístas como los ateos, fueron anticlericales y hostiles al catolicismo.

Locke se esforzó en explicar el origen de nuestras ideas basándose en principios empíricos; pero no redujo la vida psíquica del hombre a las sensaciones. Condillac (1715-80), que se propuso desarrollar un empirismo consecuente, trató, en cambio, de explicar toda la vida mental, en términos de sensaciones, sensaciones "transformadas" y signos o símbolos. Su sensismo, construido de un modo muy elaborado, tuvo gran influencia en Francia; pero para encontrar un materialismo franco y declarado hay que volverse a otros escritores. Ya hemos mencionado el intento de La Mettrie en *El hombre máquina* de extender la interpretación mecanicista de la vida infrahumana y del cuerpo, propia de Descartes, al hombre en su totalidad. El barón de Holbach mantenía que la mente es un epifenómeno del cerebro, y Cabanis (1757-1808) resumió su idea del hombre en la célebre frase: *Les nerfs — voilá tout l'homme.* Según Cabanis, el cerebro segrega pensamiento como el hígado segrega bilis. Goethe describió más tarde la desagradable impresión que le causó, en sus años de estudiante, el *Systéme de la nature* de Holbach.

Por lo demás, una interpretación materialista del hombre no suponía siempre, ni mucho menos, el rechace de los ideales y principios morales. Así, Diderot dio la mayor importancia al ideal de auto-sacrificio, y pidió al hombre benevolencia, compasión y altruismo. También el barón de Holbach hizo consistir la moralidad en altruismo, en el servicio al bien común. Y en la teoría utilitarista de Helvetius desempeñó un papel fundamental el concepto de la mayor felicidad posible del mayor número de personas. Tal idealismo moral estaba, desde luego, separado de supuestos y presuposiciones teológicas. En vez de con la teología, estaba íntimamente conectado con la idea de reforma social y legal. Según Helvetius, por ejemplo, el dominio racional del medio exterior y la proclamación de buenas leyes llevarían a los hombres a buscar el provecho público. Y Holbach subrayó la necesidad de una reorganización social y política. Con sistemas apropiados de legislación, apoyados por sanciones sensatas, y con sistemas igualmente apropiados de educación, el hombre sería inducido, mediante la búsqueda misma de su propio provecho, a obrar virtuosamente, es decir, de una manera útil a la sociedad.

Se ha observado que los escritores característicos de la Ilustración francesa fueron opuestos a la tiranía política. Pero no ha de entenderse que eso signifique que todos fueron "demócratas" convencidos. Montesquieu (1689-1755) se interesó por el

problema de la libertad y, como resultado de su análisis de la constitución británica, insistió en la separación de poderes como condición de la libertad. Es decir, los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, deben ser independientes en el sentido de que no deben estar sometidos a la voluntad de un solo hombre o de un solo grupo de hombres, sea el pequeño cuerpo de la nobleza o el pueblo. Montesquieu era opuesto a toda forma de absolutismo. Pero Voltaire, aunque también estuvo influido por su conocimiento del pensamiento y de las prácticas políticas británicas, particularmente por el pensamiento de Locke, confiaba en el déspota ilustrado para llevar a cabo las reformas necesarias. Al igual que Locke, abogó por el principio de tolerancia; pero no se interesó especialmente por el establecimiento de una democracia. Una de sus acusaciones contra la Iglesia, por ejemplo, fue la de que ésta ejercía una cierta capacidad de impedimento frente al soberano e impedía así un gobierno realmente fuerte. Para encontrar un notorio abogado de la democracia en el sentido literal del término hemos de volvernos a Rousseau (1712-78). En general, entre los escritores de la Ilustración francesa encontramos o una insistencia en el constitucionalismo, como en el caso de Montesquieu, o las esperanzas en un gobernante ilustrado, como en el caso de Voltaire. Pero en ambos casos es evidente la inspiración y la admiración por la vida política británica, aunque a Voltaire le impresionara más la libertad de discusión que el gobierno representativo.

Locke había mantenido la doctrina de los derechos naturales, es decir, los derechos naturales de los individuos, que no derivan del Estado y que no pueden ser legítimamente abolidos por éste. Esa teoría, que tiene sus antecedentes en el pensamiento medieval y que fue aplicada en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América, tuvo también su influencia en el continente. Voltaire, por ejemplo, supuso que hay principios morales y derechos naturales evidentes por sí mismos. En realidad, en gran parte de la filosofía francesa del siglo XVIII, podemos encontrar el mismo intento de combinar el empirismo con elementos derivados del “racionalismo” que encontramos en Locke. Por otra parte, entre los utilitaristas se deseca otro punto de vista. En los escritos de Helvetius, por ejemplo, la mayor felicidad del mayor número substituye, como norma valorativa, a los derechos naturales de Locke. Pero no parece que Helvetius entendiera plenamente que esa substitución implicaba el abandono de la teoría de los derechos naturales. Porque, si la norma es la utilidad, tampoco los derechos se justifican si no es por su utilidad. En Inglaterra, en cambio, Hume lo vio así. Los derechos se fundan en convenciones, en reglas generales que la experiencia ha mostrado como útiles, no en principios evidentes por sí mismos o en verdades eternas.

En la esfera económica, la libertad fue invocada por los llamados “fisiócratas”, Quesnay (1694-1774) y Turgot (1727-81). Si los gobiernos se abstienen de toda innecesaria interferencia en ese campo, y si se deja a los individuos buscar libremente sus propios intereses, se promueve de modo inevitable el interés público. La razón de que así sea, es que hay leyes económicas naturales que producen la prosperidad

cuando nadie se interfiere en su operación. Se trata de la política económica del *laissez-faire,* que, en cierta medida, es un reflejo del liberalismo de Locke, pero que está indudablemente basada en una creencia ingenua en la armonía entre la operación de las leyes naturales[22] y la consecución de la mayor felicidad del mayor número.

Hemos dado cuenta del lúgubre materialismo expuesto por alguno de los filósofos franceses del siglo XVIII. Pero, hablando en general, los pensadores ele la época, incluidos los materialistas, manifestaron una vigorosa creencia en el progreso y en la dependencia en que éste se encuentra respecto de la ilustración intelectual. Esa creencia recibió su expresión clásica en Francia en la obra de Condorcet (1743-94) *Esquisse d'un tablean historique des progres de l'esprit humain* (1794). La cultura científica, que comenzó en el siglo XVI, está destinada a un infinito desarrollo.

La creencia de los enciclopedistas, y otros, en que el progreso consiste en la ilustración intelectual y el incremento de la civilización, y en que ese tipo de progreso va acompañado inevitablemente por el progreso moral, fue puesta en cuestión por Rousseau. Asociado durante algún tiempo con Diderot y su círculo, Rousseau rompió posteriormente con ellos e insistió en las virtudes del hombre natural o incivilizado, en la corrupción del hombre por las instituciones sociales históricas y por la civilización, y en la importancia de las emociones y el corazón en la vida del hombre. Pero Rousseau es conocido sobre todo por su gran obra política, *El contrato social.* Por el momento, sin embargo, es suficiente decir que, aunque el punto de partida de Rousseau es individualista, en el sentido de que el Estado se justifica en términos de un contrato entre individuos, su obra tiende enteramente a subrayar el concepto de sociedad en contraste con el concepto de individuo. El libro de Rousseau resultó ser el más influyente de todos los escritos políticos de la Ilustración francesa. Y una de las razones de su influencia en autores posteriores fue el hecho de que Rousseau tendió a sobrepasar el individualismo liberal que fue una de las características de la filosofía de su época.

Hemos visto que la filosofía de la Ilustración en Francia tuvo una inclinación más extremosa que el pensamiento inglés del siglo XVIII. El deísmo tendió a ceder el puesto al ateísmo y el empirismo a transformarse en franco materialismo. Por el contrario, al pasar a la Ilustración alemana *(Aufklärung)* encontramos una atmósfera bastante diferente.

Leibniz fue el primer gran filósofo alemán, y la primera fase de la Ilustración en Alemania consistió en una prolongación de la filosofía de aquél. Su doctrina fue sistematizada, no sin ciertos cambios de contenido, para no hablar del espíritu, por Christian Wolff (1679-1754). A diferencia de la mayoría de los otros filósofos famosos del período pre-kantiano, Wolff fue un profesor universitario; y las obras de texto que publicó gozaron de un gran éxito. Entre sus seguidores están Bilfinger (1693-1750), Knutzen (1713-51), a cuyas lecciones en Königsberg asistió Kant, y Baumgarten (1714-62).

La segunda fase de la *Aufklärung* alemana manifiesta la influencia de la

Ilustración francesa e inglesa. Si se dice que dicha fase es tipificada por Federico el Grande (1712-86), eso no significa, desde luego, que el propio rey fuese filósofo. Pero admiró a los pensadores de la Ilustración francesa e invitó a su corte de Potsdam a Helvetius y a Voltaire. Se consideraba a sí mismo como la encarnación del monarca ilustrado, y se esforzó en difundir la educación y la ciencia en sus territorios. Así pues, no carece de importancia en el campo filosófico, puesto que fue uno de los instrumentos de la introducción de la Ilustración francesa en Alemania.

El deísmo encontró un defensor alemán en Samuel Reimarus (1694-1768). Moisés Mendelssohn (1729-86), uno de los "filósofos populares" (así llamado porque excluía las sutilezas de la filosofía y trataba de reducir ésta a la capacidad de una inteligencia común), estuvo también influido por la Ilustración. Pero mucho más importante fue Gotthold Ephraim Lessing (1729-81), el principal representante literario de la *Aufklärung*. Bien conocido por su dicho de que si Dios le ofreciese la verdad con una mano y, con la otra, la búsqueda de la verdad, él elegiría esta última, Lessing no creía que en la metafísica o la teología sea alcanzable la verdad, al menos absoluta, ni, en verdad, que exista tal cosa como la verdad absoluta. Solamente la razón tiene que decidir a propósito del contenido de la religión, pero éste no puede recibir una expresión final. Hay, por así decirlo, una continua educación de la especie humana por Dios, y no podemos ponerle un final en un momento dado mediante la formulación de unas proposiciones incuestionables. En cuanto a la moralidad, es en sí misma independiente de la metafísica y la teología. Le especie humana alcanza la mayoría de edad, por así decirlo, cuando llega a comprender ese hecho y cuando el hombre cumple con su deber sin preocuparse de la recompensa en este mundo ni en el otro. Por esa idea del progreso hacia la comprensión de la autonomía de la ética, así como por su actitud racionalista hacia la doctrina cristiana y hacia la exégesis bíblica, Lessing da amplias pruebas de la influencia del pensamiento francés e inglés.

En la tercera fase de la filosofía alemana del siglo XVIII[23] se manifiesta una actitud diferente. En realidad resulta bastante desorientador incluir esa fase bajo el rótulo general de "Ilustración"; y los autores que así lo hacen acostumbran decir que hombres como Hamann, Herder y Jacobi, "superaron" el espíritu de la Ilustración. Pero es conveniente que les mencionemos aquí.

Johann Georg Hamann (1730-88) no gustaba del intelectualismo de la Ilustración, ni de lo que consideraba una dicotomía ilegítima entre la razón y la sensibilidad. En realidad, el lenguaje mismo muestra el carácter injustificable de aquella separación. Porque en la palabra vemos la unión de razón y sensibilidad. En Hamann vemos cómo la perspectiva racionalista y analítica deja paso a una actitud más sintetizante y casi mística. En Hamann se renueva la idea de Bruno de la *coincidentia oppositorum* o síntesis de los opuestos[24]. Su objetivo era ver en la Naturaleza y en la historia la auto-revelación de Dios.

Una reacción semejante contra el racionalismo aparece en el pensamiento de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). La sola razón, que, en su aislamiento es

“pagana”, nos lleva o a una filosofía materialista, determinista y atea, o al escepticismo de Hume. Dios es aprehendido por la fe y no por la razón, o por el corazón o el sentimiento intuitivo más bien que por el proceso fríamente lógico y analítico del intelecto. Jacobi es, de hecho, uno de los más destacados representantes de la idea del sentimiento o “sentido” religioso.

Johann Gottfried Herder (1744-1803), que volverá a ser mencionado en la sección sobre filosofía de la historia, compartió con Hamann su disgusto por la separación entre razón y sensibilidad, y también su interés por la filosofía del lenguaje. Es verdad que Herder está vinculado con los pensadores característicos de la Ilustración francesa por su creencia en el progreso; pero veía el progreso de una manera diferente. En vez de interesarse simplemente por el progreso del hombre hacia el desarrollo de un tipo, el tipo de librepensador que, por así decirlo, se separa más y más de lo Trascendente y de la Naturaleza, Herder trató de ver la historia como un todo. Cada nación tiene su propia historia y su propia línea de desarrollo, prefiguradas en sus dotes naturales > en sus relaciones al medio natural. Al mismo tiempo, las diferentes líneas de desarrollo forman una estructura, una gran armonía; y el proceso completo de evolución es la manifestación de la obra de la providencia divina.

Esos pensadores tuvieron, sin duda, sus conexiones con la Ilustración. Y en la idea herderiana de historia podemos encontrar una aplicación de algunas ideas de Leibniz, así como la influencia de Montesquieu. Al mismo tiempo, el espíritu de un hombre como Herder es notablemente diferente del de un hombre como el francés Voltaire o como el también alemán Reimarus. Realmente, por su reacción contra el estrecho racionalismo del siglo XVIII y por su sentimiento de la unidad de la naturaleza y de la historia, esos pensadores pueden ser considerados como representantes de un período de transición entre la filosofía de la Ilustración y el idealismo especulativo del Siglo XIX.

6

Filosofía política.

En nuestro volumen anterior[25] hicimos una exposición de las teorías políticas de hombres como Maquiavelo, Hooker, Bodin y Grocio. La primera filosofía política notable del período abarcado por el presente volumen es la de Thomas Hobbes. La principal obra política de éste, el *Leviathan*, que se publicó en 1651, parece ser, si se la mira superficialmente, una resuelta defensa de la monarquía absoluta. Y es indudable que Hobbes, que tenía horror a la anarquía y a la guerra civil, resalta la importancia del poder centralizado y la indivisibilidad de la soberanía. Pero su teoría no tiene fundamentalmente nada que ver con la idea del derecho divino de los reyes ni con el principio de la legitimidad, y podría utilizarse para apoyar cualquier gobierno fuerte *de jacto*, fuese o no fuese una monarquía. Así lo vieron en su tiempo los que pensaron, aunque erróneamente, que Hobbes había escrito el *Leviathan* para adular a Cromwell.

Hobbes comienza por una afirmación extrema de individualismo. En el llamado “estado de naturaleza”, estado que precede, al menos lógicamente, a la formación de la sociedad política, cada individuo lucha por su propia conservación y por la adquisición de poder para el mejor logro de aquel fin; y no existe ley alguna con referencia a la cual sus acciones puedan ser llamadas injustas. Es un estado de guerra de todos contra todos. Es un estado de individualismo atomístico. Que tal estado existiese o no como una realidad histórica, es una cuestión secundaria: lo importante es que si prescindimos mentalmente de la sociedad política y de las consecuencias de su institución, lo que nos queda es una multiplicidad, de seres humanos, cada uno de los cuales persigue su propio placer y su propia conservación.

Al mismo tiempo, la razón hace a los hombres conscientes del hecho de que la propia conservación puede asegurarse de la mejor manera si se unen, y substituyen por la cooperación organizada la anarquía del estado de naturaleza en el que nadie puede sentirse seguro y en el que se vive en un constante miedo. Hobbes explica, pues, que los hombres hacen un convenio social por el que. cada uno conviene en transmitir a un soberano su derecho a gobernarse, con tal que todos los demás miembros de la futura sociedad hagan lo mismo. Ese convenio es evidentemente una ficción, una justificación filosófica y racionalista de la sociedad. La cuestión es que la

constitución de la sociedad política y la institución de la soberanía tienen lugar en un solo acto. De ahí se sigue que si el soberano pierde su poder, la sociedad se disuelve. Y eso era precisamente lo que sucedía, pensaba Hobbes, durante la guerra civil. El lazo que mantiene unida a la sociedad es el soberano. Por tanto, si el interés ilustrado dicta la formación de la sociedad política, dicta también la concentración del poder en manos del soberano. Hobbes sentía repugnancia por toda división de la soberanía, como conducente a la disolución social. No es que le interesara el absolutismo monárquico como tal; lo que le preocupaba era la cohesión de la sociedad. Y, si se presupone una interpretación egoísta e individualista del hombre, se sigue que la concentración de poder en manos del soberano es necesaria para superar las fuerzas centrífugas que están siempre en acción.

Tal vez el rasgo más significativo de la filosofía política de Hobbes sea su naturalismo. Es verdad que Hobbes habla de leyes de la naturaleza, o de ley natural, pero lo que tiene en la mente no es el concepto medieval, de base metafísica, de ley moral natural. En lo que piensa es en las leyes de la propia conservación y del poder. Los conceptos morales de lo “bueno” y lo “malo” son consecuencia de la formación del Estado, del establecimiento de. derechos y la institución de la ley positiva. También es verdad que Hobbes rinde algún homenaje de boca a la idea de ley divina; pero su completo erastianismo pone claramente de manifiesto que la voluntad del soberano, expresada en la ley, es la norma de moralidad. Por lo demás, Hobbes no intenta exponer un totalitarismo en el sentido de que toda vida, incluida, por ejemplo, la vida económica, deba estar activamente dirigida y controlada por el Estado. Su opinión es más bien que la institución del Estado y la concentración de la soberanía indivisible hace posible que los hombres persigan sus diversos fines en una seguridad general y de una manera bien ordenada. Y aunque habla de la comunidad como el dios mortal al que, después de al Dios inmortal, debemos reverencia, es obvio que para él el Estado no es sino una creación del interés ilustrado. Y si el soberano pierde su poder de gobierno y ya no puede proteger a sus súbditos, acaba ahí su título para gobernar.

Locke parte también de una posición individualista y hace depender a la sociedad de un pacto o convenio. Pero su individualismo es diferente del de Hobbes. El estado de naturaleza no es por esencia un estado de guerra de todos contra todos. Y en el estado de naturaleza hay derechos y deberes naturales, que son el antecedente del Estado. De primordial importancia entre esos derechos es el derecho a la propiedad privada. Los hombres forman la sociedad política para el más seguro disfrute y ordenación de esos derechos. En cuanto al gobierno, es instituido por la sociedad como un artificio necesario para preservar la paz, defender la sociedad y proteger derechos y libertades; pero su función está, o debería estar, limitada a esa preservación de derechos y libertades. Y una de las garantías más eficaces contra el despotismo desenfrenado es la división de poderes, de modo que los poderes legislativo y ejecutivo no estén concentrados en las mismas manos.

En Locke, pues, lo mismo que en Hobbes, el Estado es creación del interés ilustrado, aunque Locke se mantiene más próximo a los filósofos medievales, en cuanto que acepta que el hombre está por naturaleza inclinado, e incluso empujado, a la vida social. Por lo demás, el espíritu general de la teoría de Locke es diferente del de la de Hobbes. En el trasfondo del pensamiento de Hobbes podemos ver el miedo a la guerra civil y a la anarquía; en el de Locke podemos ver un interés por la conservación y promoción de la libertad. La relevante importancia que Locke concede a la separación entre los poderes legislativo y ejecutivo es en parte un reflejo de la lucha entre monarca y parlamento. La acentuación del derecho de propiedad se dice a veces que es un reflejo del punto de vista de los terratenientes *whigs,* la clase que patrocinaba a Locke; y algo de verdad hay en esa interpretación, aunque no convendría exagerarla. Evidentemente, Locke no propuso un monopolio del poder en manos de los terratenientes. Según la afirmación del filósofo, él escribió para justificar, o esperaba que su tratado político serviría para justificar, la revolución de 1688. Y fue su perspectiva liberal y su defensa de los derechos naturales y, dentro de ciertos límites, del principio de tolerancia, lo que ejerció mayor influencia en el siglo XVIII, particularmente en América. La atmósfera de sentido común de su filosofía y su apariencia, a veces engañosa, de simplicidad, ayudaron, indudablemente, a hacer más extensa su influencia.

Hobbes y Locke basaron el Estado en un convenio, pacto o contrato. Por su parte, Hume hizo observar que aquella teoría estaba desprovista de apoyo histórico. También observó que si el gobierno se justifica por el consentimiento de los gobernados, como pensaba Locke, resultaría muy difícil justificar la revolución de 1688 y los títulos de Guillermo de Orange para reinar en Inglaterra. Porque la mayoría del pueblo no fue consultada. De hecho, sería muy difícil justificar cualquiera de los gobiernos existentes. La obligación política no puede derivarse del consentimiento expreso, puesto que reconocemos dicha obligación aunque no haya prueba alguna de ningún pacto o convenio. Su fundamento es más bien el propio interés. Los hombres llegan a advertir, como un resultado de su experiencia, lo que les interesa y actúan de determinadas maneras sin ponerse explícitamente de acuerdo para ello. La sociedad política y la obediencia cívica pueden justificarse sobre bases puramente utilitarias, sin necesidad de recurrir ni a ficciones filosóficas como la del pacto social ni a verdades eternas y evidentes por sí mismas. Si queremos buscar una justificación a la sociedad política y a la obligación civil, podemos encontrarla en su utilidad, conocida mediante una especie de sentimiento o sentido del interés.

Si pasamos a Rousseau, hallamos de nuevo la idea de contrato social. La sociedad política descansa últimamente en un convenio voluntario por el cual los hombres acuerdan renunciar a la libertad del estado de naturaleza, para provecho común, y disponer de una libertad para vivir según leyes. En el estado de naturaleza cada individuo posee completa independencia y soberanía sobre sí mismo; y, cuando se reúnen para formar la sociedad, la soberanía, que originariamente les pertenecía como

individuos separados, pasa a pertenecerles corporativamente. Y esa soberanía es inalienable. El poder ejecutivo designado por el pueblo es simplemente el servidor o instrumento práctico del pueblo.

Esa doctrina de la soberanía popular representa el lado democrático de la teoría política de Rousseau. El filósofo procedía de Ginebra, y admiraba la vida política vigorosa e independiente de dicho cantón suizo, en contraste con la atmósfera artificial y complicada de la civilización francesa y con la constitución monárquica y las maneras opresivas del *anden regime.* En realidad, las ideas de Rousseau sobre el gobierno popular activo serían enteramente impracticables en marcos distintos del de una antigua ciudad-Estado griega o de un cantón suizo. Por lo demás, las ideas democráticas de Rousseau tuvieron influencia en el movimiento que encontró expresión en la Revolución Francesa.

Pero aunque la doctrina del contrato social de Rousseau se ajuste al patrón general de la teoría política de la Ilustración, el ginebreño añadió a la filosofía política una característica de importancia considerable. Lo mismo que Hobbes y Locke antes que él, Rousseau se representa a los individuos acordando formar la sociedad. Pero, una vez que el contrato social ha tenido lugar, aparece un nuevo cuerpo u organismo que posee una vida y una voluntad común. Esa voluntad común o general tiende siempre a la conservación y el bienestar del conjunto, y es la regla o norma del derecho y de la justicia o injusticia. Esa voluntad general infalible no es lo mismo que "la voluntad de todos". Si los ciudadanos se reúnen y votan, sus voluntades individuales se expresan en sus votos, y, si los votos son unánimes, tenemos la voluntad de todos. Pero es posible que los individuos tengan una noción incorrecta de lo que es el interés público, mientras que, por el contrario, la voluntad general nunca es errónea. En otras palabras, la comunidad quiere siempre lo que es para su bien, pero es posible que se engañe en su idea de lo que realmente es su bien.

La voluntad general, considerada en sí misma, resulta, pues, algo inarticulado. Necesita interpretación, expresión articulada. No parece dudoso que, para el propio Rousseau, la voluntad general encontraba expresión, en la práctica, en la voluntad expresa de la mayoría. Y si el modelo que se tiene en la mente es el de un pequeño cantón suizo, en el que es posible que todos los ciudadanos voten sobre los temas importantes, bien como individuos o bien como miembros de asociaciones, es natural pensar de ese modo. Pero en un gran Estado, esa apelación directa al pueblo es impracticable, excepto, tal vez, en raras ocasiones, por medio de un referéndum. Y en un Estado así se tenderá a que unos cuantos hombres, o un solo hombre, pretendan encarnar en sus voluntades, o en su voluntad, la voluntad general inmanente al pueblo. Así, vemos a Robespierre que dice, refiriéndose a los jacobinos, "nuestra voluntad es la voluntad general", mientras que Napoleón, al parecer, se consideró a sí mismo, al menos ocasionalmente, como el órgano y la encarnación de la revolución.

Nos vemos, pues, ante la extraña situación de Rousesau, el entusiasta demócrata, que empieza por el individualismo, la libertad del individuo en el estado de

naturaleza, y acaba en una teoría del Estado orgánico en el que la casi mítica voluntad general se encarna o en la voluntad de la mayoría o en la voluntad de uno o más jefes. Desembocamos así o en el despotismo de la mayoría o en el despotismo del jefe o grupo de jefes. No queremos decir que Rousseau se percatase plenamente de la tendencia de su propia teoría. Pero dio origen a una paradójica idea de libertad. Ser libre es actuar de acuerdo con la propia voluntad y de acuerdo con la ley de la que es autor uno mismo. Pero el individuo cuya voluntad privada está en desacuerdo con la voluntad general, no quiere de hecho lo que "realmente" quiere. Así pues, al estar obligado a someterse a la expresión de la voluntad general que representa su propia voluntad "real", queda forzado a ser libre. La libertad del hombre en la sociedad puede llegar a significar, pues, algo muy diferente de lo que quería decir la libertad en el estado de naturaleza. Y aunque la teoría política de Rousseau sea afín a la de Locke por lo que respecta a la simple idea del contrato social, anticipa al propio tiempo la filosofía de Hegel, según la cual el ciudadano obediente es verdaderamente libre, puesto que obedece una ley que es la expresión de la naturaleza universal, esencial, del espíritu humano. También anticipa desarrollos políticos mucho más tardíos, que no habrían gustado nada a Rousseau, ni tampoco a Hegel, pero que podrían encontrar en la teoría de Rousseau una justificación teorética.

7

La aparición de la filosofía de la historia.

Se ha dicho a menudo que en el período de la Ilustración faltaba una perspectiva histórica. ¿Qué puede querer decir una afirmación semejante? Es obvio que no puede querer decir que la historiografía no se practicaba en el siglo XVIII. En todo caso, si fuese ése su significado, la afirmación sería falsa. Baste pensar, por ejemplo, en la *Historia de Inglaterra*, de Hume, o en la *Decadencia y Caída del Imperio Romano* de Edward Gibbon (1737-94), y en los escritos históricos de Voltaire y Montesquieu. Tampoco debe entenderse la afirmación en el sentido de que el siglo XVIII se caracterizase por la ausencia de progresos en la historiografía. Por ejemplo, en dicho siglo se dio una reacción, que hacía falta, contra la preocupación por la historiografía militar, dinástica y diplomática. Se dio una nueva importancia a los factores culturales e intelectuales, y se atendió a la vida del pueblo y a los hábitos y costumbres de los hombres. La acentuación de todos esos nuevos factores está clara, por ejemplo, en el *Ensayo sobre las costumbres* de Voltaire. Del mismo modo, Montesquieu subrayó la influencia de condiciones materiales, como el clima, en el desarrollo de un pueblo o nación y de sus costumbres y leyes.

Al propio tiempo, la historiografía del siglo XVIII adoleció de serios defectos. En. primer lugar, los historiadores, hablando en general, fueron insuficientemente críticos de las fuentes, y estuvieron poco inclinados a la investigación histórica y a la trabajosa valoración de testimonios y documentos que requieren las obras históricas objetivas. No era de esperar, en verdad, que un hombre de mundo simultáneamente interesado por muy diversas ramas de la filosofía y las letras se entregase a ese tipo de investigación. Pero no por ello la relativa ausencia de ésta deja de ser un defecto.

En segundo lugar, los historiadores del siglo XVIII se inclinaron también excesivamente a valerse de la historia como un medio para probar una tesis o como una fuente de lecciones morales. Gibbon tenía la intención de mostrar que la victoria del cristianismo había sido la victoria de la barbarie y el fanatismo sobre una civilización ilustrada. Escritores como Voltaire concentraron su atención, de un modo muy complacido, en la victoria del racionalismo sobre lo que consideraban el peso muerto de la tradición y el obscurantismo. Daban por supuesta no solamente la teoría del progreso, sino también la idea de que el progreso consiste en el avance del

racionalismo, el libre pensamiento y la ciencia. Según Bolingbroke, en sus *Cartas sobre el estudio y utilidad de la Historia* (1752), la historia es filosofía que nos enseña, por medio de ejemplos, cómo debemos conducirnos en las situaciones de la vida pública o privada. Y cuando los historiadores del siglo XVIII subrayaban las lecciones morales de la historia, pensaban, por supuesto, en una moralidad liberada de presuposiciones y conexiones teológicas. Todos ellos eran opuestos a la interpretación teológica de la historia propuesta por Bossuet (1627-1704) en su *Discurso sobre la historia universal*. Pero no parece que se les ocurriese que al interpretar la historia en función de la Ilustración, de la “Edad de la Razón”, estuviesen manifestando una inclinación análoga, aunque diferente. Sería un gran error imaginar que, por el hecho de que los escritores de la Ilustración fuesen librepensadores y racionalistas, estuvieran exentos de prejuicios y de la tendencia a subordinar la historiografía a fines moralizadores y preconcebidos. La invocación de Ranke en pro de la objetividad en la primera mitad del siglo XIX tiene tanta aplicación a los historiadores de mentalidad racionalista como a los de mentalidad teológica. Si atribuimos prejuicios a Bossuet, no podemos considerar exento a Gibbon. Los historiadores del siglo XVIII se preocuparon menos por entender la mentalidad y perspectivas de los hombres de tiempos pasados que por utilizar lo que conocían, o creían conocer, de los tiempos pasados para probar una tesis o para deducir lecciones morales o conclusiones desfavorables a la religión, o, al menos, a la religión sobrenatural. En particular, el espíritu de la Ilustración fue tan opuesto al de la Edad Media, que los historiadores de aquel período no solamente no supieron entender la mentalidad de esta Edad, sino que ni siquiera hicieron un verdadero esfuerzo para conseguirlo. Para ellos, la utilidad de la Edad Media consistía únicamente en servir de contraste a la Edad de la Razón. Y ésa es una de las razones por las que se dice que la Ilustración estuvo falta de sentido histórico. Como hemos visto, esa acusación no significa que no hiciesen interesantes progresos historiográficos, o, al menos, no debe tomarse en ese sentido. Lo que indica es una falta de comprensión imaginativa y una tendencia a interpretar la historia pasada según las normas de la Edad de la Razón. Gibbon, por ejemplo, es opuesto a Bossuet por lo que hace al contenido de sus tesis; pero la tesis secularista y racionalista era simplemente otra tesis, como la del preconcebido esquema teológico del obispo.

Si se admite, como debe admitirse, que la historiografía es más que la mera crónica, y que supone una selección y una interpretación, se hace muy difícil trazar una tajante línea divisoria entre la historiografía y la filosofía de la historia. No obstante, cuando vemos a los historiadores interpretar la historia como la ejecución de una especie de plan general, o reducir el desarrollo histórico a la operación de ciertas leyes universales, es razonable que empecemos a hablar de filosofía de la historia. Un hombre que se dedica a escribir, por ejemplo, la historia objetiva de una determinada región, no sería normalmente clasificado, creo yo, como un filósofo de la historia. No estamos acostumbrados a hablar de Hume o de Justus Möser (autor de

una *Historia de Osnabrück*, 1768) como filósofos de la historia. Pero cuando un hombre trata de la historia universal, y da una interpretación finalista del desarrollo histórico, o bien se interesa por leyes universalmente operativas, no es inadecuado hablar de él como, filósofo de la historia. Uno de ellos podría ser Bossuet, en el siglo XVII. Y en el siglo XVIII hay varios ejemplos notables.

El más eminente de ellos es sin duda Juan Bautista Vico (1668-1744). Vico era cristiano y no militaba en el campo de los que rechazaban la interpretación teológica de la historia representada por san Agustín y Bossuet. Al mismo tiempo, en su obra *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni (Principios de una nueva ciencia relativa a la naturaleza común de las naciones)* excluyó las consideraciones puramente teológicas para examinar las leyes naturales que gobiernan el desarrollo histórico. Hay dos puntos de los que podemos dar cuenta aquí, acerca de esa "nueva ciencia". En primer lugar, Vico no pensaba en términos de progreso lineal o desarrollo de la humanidad como un todo, sino en términos de una serie de desarrollos cíclicos. Es decir, las leyes que gobiernan el movimiento de la historia son ejemplificadas en la aparición, progreso, declive y caída de cada uno de los particulares pueblos o naciones. En segundo lugar, Vico caracterizó cada fase sucesiva de un ciclo mediante el sistema de ley vigente en la misma. En la fase teocrática, la ley se considera como teniendo un origen y unas sanciones divinas: es ésa la "edad de los dioses". En la fase aristocrática, la ley está en manos de unas pocas familias (por ejemplo, en manos de las familias patricias en la república romana). Ésa es la "edad de los héroes". En la fase del gobierno humano, la edad de los hombres, tenemos un sistema racionalizado de la ley, en el que hay para todos los ciudadanos iguales derechos. En ese esquema podemos ver un anuncio de los "tres estadios" de Comte. Pero Vico no fue un filósofo positivista; y además, como ya hemos dicho, mantuvo la idea griega de los ciclos históricos, que era diferente de la idea decimonónica de progreso.

Montesquieu se interesó también por la ley. En su *Esprit des lois* (1748) se propuso examinar los diferentes sistemas de derecho positivo. Trató de mostrar que cada uno de ellos es un sistema de leyes que están vinculadas por relaciones mutuas, de modo que cualquier ley particular implica una determinada serie de otras leyes, y excluye otra serie. Pero ¿por qué una nación posee tal sistema de leyes y otra nación posee tal otro? A modo de respuesta, Montesquieu subrayó el papel desempeñado por la forma de gobierno ; pero también subrayó la influencia de factores naturales como el clima y las condiciones geográficas, así como de factores adquiridos, como las relaciones comerciales y las creencias religiosas. Cada pueblo o nación ha de tener su propia constitución y sistema de leyes; pero el problema práctico es fundamentalmente el mismo para todos, a saber, el de llegar a instituir el sistema que, dadas las correspondientes condiciones naturales e históricas, favorezca la máxima libertad posible. Es ahí donde la influencia de la constitución británica deja su huella en el pensamiento de Montesquieu. La libertad, pensaba Montesquieu, se asegura de

la mejor manera mediante la separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.

En Condorcet tenemos una concepción del progreso distinta de la de Vico. Como ya hemos indicado anteriormente, en su *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain* (1794), se expone la idea del progreso indefinido de la raza humana. Antes del siglo XVI podemos distinguir cierto número de épocas y podemos encontrar movimientos de regresión, la Edad Media en particular. Pero el Renacimiento introdujo el comienzo de una nueva cultura científica y moral, al desarrollo de la cual no podemos fijar límites. Por otra parte, las mentes de los hombres pueden estar limitadas por prejuicios e ideas estrechas, como las fomentadas por los dogmas religiosos. De ahí se sigue la importancia de la educación, especialmente de la educación científica.

En Alemania, Lessing propuso también una teoría optimista del progreso histórico. En su obra *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780-) describió la historia como la educación progresiva de la especie humana. Hay retrocesos ocasionales y detenciones en la senda del progreso, pero incluso éstas entran en el esquema general y sirven a la realización de éste a lo largo de los siglos. En cuanto a la religión, la historia es realmente la educación de la especie humana por Dios; pero no hay una forma final y absoluta de creencia religiosa. Cada religión es como una etapa en la progresiva "revelación" de Dios.

En su obra sobre el lenguaje *(Ueber den Ursprung der Sprache*, 1772), Herder trató del origen natural del lenguaje y atacó la opinión de que el habla fuese comunicada por Dios al hombre. A propósito de la religión, subrayó el carácter natural de ésta, íntimamente aliada a la poesía y al mito, y debida originariamente al deseo del hombre de explicar los fenómenos. En una religión desarrollada, en especial en el cristianismo, vemos el incremento y la fuerza del elemento moral; y es por eso por lo que el cristianismo responde a las necesidades y anhelos morales del ser humano. En otras palabras, Herder reaccionó vigorosamente contra la crítica racionalista de la religión, en especial del cristianismo, característica del siglo XVIII. Le disgustaba que la razón crítica y analítica se separara de las demás potencias del hombre, y tenía una despierta sensibilidad para la naturaleza humana como un todo. En sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad,* 1784-91) describe la historia como una historia puramente natural de las potencias, acciones y propensiones del hombre, y sus modificaciones en función de los lugares y los tiempos. Y trató de rastrear el desarrollo humano en conexión con el carácter del miedo físico, proponiendo una teoría del origen de la cultura humana. Hablando teológicamente, las historias de las diferentes naciones forman un todo armonioso, ejecución de la providencia divina.

Era perfectamente natural que en un período en el que el pensamiento se centraba en torno al hombre creciese el interés por el desarrollo histórico de la cultura humana. Y en el siglo XVIII podemos ver un intento, o, mejor, una serie de intentos, de

entender la historia mediante el descubrimiento de algún principio de explicación que pudiera substituir a los principios teológicos de san Agustín y Bossuet. Pero incluso aquellos que creen que la construcción de una filosofía de la historia es una empresa provechosa, tendrán que admitir que los historiadores-filósofos del siglo XVIII se apresuraron excesivamente en el desarrollo de sus síntesis. Vico, por ejemplo, basó su interpretación cíclica de la historia principalmente en la consideración de la historia de Roma. Y ninguno de ellos poseyó un conocimiento factual lo suficientemente amplio y exacto para que pudiera garantizar la construcción de una filosofía de la historia, aun concediendo que un intento semejante sea una empresa legítima. En realidad, algunos de los hombres de la Ilustración francesa se inclinaron a despreciar y empequeñecer la esmerada obra de un Muratori (1672-1750), que elaboró una gran colección de fuentes para la historia de Italia. Al mismo tiempo podemos ver la ampliación de la perspectiva del desarrollo de la cultura humana, considerada en relación con una diversidad de factores, desde la influencia del clima hasta la influencia de la religión. Puede verse así especialmente en el caso de Herder, que sobrepasa los límites de la Ilustración, cuando ese término se entiende en su sentido estricto, es decir, con referencia al racionalismo francés.

8

Emmanuel Kant.

Ya hemos hecho mención de cierto número de filósofos que murieron en los primeros años del siglo XIX. Pero entre los que escribieron en las últimas décadas del XVIII, el nombre más importante es, con mucho, el de Emmanuel Kant (1724-1804). Piénsese lo que se piense de su filosofía, nadie puede negar su sobresaliente importancia histórica. Realmente, en algunos aspectos el pensamiento de Kant marca un momento crítico en la filosofía europea, de modo que podemos hablar de las épocas pre-kantiana y post-kantiana en la filosofía moderna. Si Descartes y Locke pueden ser considerados como las figuras dominantes en el pensamiento de los siglos XVII y XVIII, el del siglo XIX está dominado por Kant. Hablar así es, desde luego, simplificar con exceso. Imaginar que todos los filósofos del siglo XIX fuesen kantianos sería tan equivocado como suponer que los filósofos del siglo XVIII fuesen sin excepción cartesianos o seguidores de Locke. De todos modos, lo mismo que está fuera de duda la influencia de Descartes en el desarrollo del racionalismo continental, y la de Locke en el del empirismo británico, aun cuando Spinoza y Leibniz, en el continente, y Berkeley y Hume, en Inglaterra, fueran pensadores originales, así también es innegable la influencia de Kant en el pensamiento del siglo XIX, aun cuando Hegel, por ejemplo, fuese un gran pensador de notable originalidad, al que no es posible clasificar como “kantiano”. La actitud de Kant hacía la metafísica especulativa ha ejercido, ciertamente, una poderosa influencia hasta nuestros días. Y hoy son muchos los que creen que Kant desenmascaró triunfalmente las pretensiones de aquella metafísica, aunque no estén dispuestos a aceptar mucho del pensamiento positivo del pensador de Koenigsberg. Es verdad que subrayar excesivamente lo que podemos llamar la influencia negativa o destructiva de Kant es dar una visión unilateral de la filosofía de éste. Pero eso no altera el hecho de que, a ojos de muchos, Kant aparezca como el gran debelador de la metafísica especulativa.

La vida intelectual de Kant comprende dos períodos, el período pre-crítico y el período crítico. En el primero estuvo bajo la influencia de la tradición leibniziana-wolfiana; en el segundo elaboró su propio punto de vista original. Su primera gran obra, la *Crítica de la razón pura,* apareció en 1781. Kant tenía entonces cincuenta y siete años; pero había estado entregado durante diez años o más a la elaboración de su

filosofía, y por eso pudo publicar, en rápida sucesión, las obras que hicieron famoso su nombre. En 1783 aparecieron los *Prolegómenos a toda metafísica futura,* en 1785 los *Principios fundamentales de la metafísica de la moral,* en 1788 la *Crítica de la razón práctica,* en 1790 la *Crítica del Juicio,* en 1793 la *Religión dentro de los límites de la mera razón.* Los papeles encontrados en su estudio después de su muerte, y publicados póstumamente, muestran que el filósofo estuvo trabajando hasta el final en la reconsideración, reconstrucción o perfeccionamiento de ciertas partes de su sistema filosófico.

Sería inadecuado exponer la filosofía de Kant en un capítulo introductorio. Pero algo hay que decir acerca de los problemas que se le presentaron y acerca de su línea general de pensamiento.

Entre las obras de Kant hay dos dedicadas a la filosofía moral y una dedicada a la religión. Tal hecho es significativo. Porque, si consideramos con amplitud la materia, podemos decir que el problema fundamental de Kant no era desemejante del de Descartes. Kant declaró que había para él dos principales objetos de admiración y respeto: "el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí". Por una parte, se enfrentaba con la concepción científica del mundo, con el universo físico de Galileo, Kepler y Newton, sometido a la causalidad mecánica y determinado en sus movimientos. Por otra parte, se enfrentaba con la criatura racional, capaz de entender el universo físico, puesta frente a éste, por así decirlo, como el sujeto ante su objeto, consciente de la obligación moral y de su libertad, y que ve el mundo como expresión de un propósito racional. ¿Cómo pueden conciliarse esos dos aspectos de la realidad? ¿Cómo podemos armonizar el mundo físico, la esfera del determinismo, con el orden moral, la esfera de la libertad? No se trata simplemente de yuxtaponer ambos mundos, como si fuesen completamente separados e independientes. Porque ambos se encuentran en el hombre. El hombre es, al mismo tiempo, un miembro de la naturaleza, del sistema físico, y un agente moral y libre. La cuestión es, pues, cómo los dos puntos de vista, el científico y el moral, pueden ser armonizados, sin que haya que negar ninguno de los dos. Ése es, según me parece, el problema fundamental de Kant, y es conveniente advertirlo desde el principio. En caso contrario, el énfasis puesto, del modo más natural, en los aspectos críticos y analíticos del pensamiento kantiano puede obscurecer, casi totalmente, la profunda motivación especulativa de su filosofía.

Pero aunque el problema general de Kant no fuese desemejante del de Descartes, desde los tiempos de este último había corrido mucha agua bajo los puentes; y cuando llegamos a los problemas particulares del kantismo el cambio se hace evidente. Por una parte, Kant tenía ante sí los sistemas metafísicos de los grandes racionalistas continentales. Descartes había tratado de colocar la filosofía metafísica sobre una base científica; pero la aparición de sistemas en conflicto y el fracaso en la obtención de conclusiones seguras habían arrojado dudas sobre la validez del objetivo de la metafísica tradicional, el objetivo de ampliar nuestro conocimiento de la

realidad, especialmente de la realidad trascendente a los datos de la experiencia sensible. Por otra parte, Kant tenía ante la vista el empirismo británico, que había culminado en la filosofía de David Hume. Pero el empirismo puro le parecía enteramente inadecuado para justificar o dar cuenta del éxito de la física newtoniana y del hecho evidente de que ésta ampliaba el conocimiento humano del mundo. Según los principios de Hume, un enunciado informativo acerca del mundo no podía ser otra cosa que el enunciado de algo realmente experimentado. Por ejemplo, hemos visto siempre, hasta donde alcanza nuestra experiencia, que si se da el acontecimiento *A* se sigue regularmente el acontecimiento *B.* Pero el empirismo de Hume no nos proporciona una justificación objetiva para que afirmemos universalmente que siempre que ocurra *A* debe seguirse *B.* En otras palabras, el empirismo puro no puede dar cuenta de los juicios informativos universales y necesarios (a los que Kant llama juicios sintéticos *a priori).* No obstante, la física newtoniana presupone la validez de tales juicios. Así pues, las dos líneas principales de la filosofía moderna parecen defectuosas. La metafísica racionalista no proporciona un conocimiento cierto acerca del mundo, y eso nos lleva a preguntarnos si el conocimiento metafísico es verdaderamente posible. El empirismo puro, por su parte, es incapaz de justificar una rama de estudios, a saber, la ciencia física, que ciertamente incrementa nuestro conocimiento del mundo. Y eso nos lleva a preguntarnos qué es lo que falta en el empirismo puro, y cómo son posibles los juicios informativos, universales y necesarios, de la ciencia. ¿Cómo podemos justificar la seguridad con que formulamos esos juicios?

El problema o problemas pueden expresarse de este modo. Por una parte, Kant veía que los metafísicos[26] tendían a confundir relaciones lógicas con relaciones causales, y a imaginar que podían producir, mediante razonamientos *a priori,* un sistema que nos daría información verdadera y cierta acerca de la realidad. Pero a Kant no le parecía evidente que, aun evitando aquella confusión, podamos obtener conocimiento metafísico, digamos, acerca de Dios, mediante el empleo del principio de causalidad. Será, pues, provechoso que nos preguntemos si es posible la metafísica y, en caso afirmativo, en qué sentido es posible. Por otra parte, aunque de acuerdo con los empiristas en que todo nuestro conocimiento comienza, en algún sentido, por la experiencia, Kant veía que la física newtoniana no podía ser justificada en líneas puramente empiristas. Porque, en su opinión, la física newtoniana presuponía la uniformidad de la naturaleza. Y precisamente de la creencia en la uniformidad de la naturaleza era de lo que Hume no podía ofrecer ninguna justificación teorética adecuada, aunque tratara de dar una explicación psicológica del origen de la creencia misma. La cuestión es, pues, ¿cuál es la justificación teorética de nuestra creencia, si, con los empiristas, hemos decidido de una vez por todas que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia?

Para dar respuesta a esa última pregunta Kant propone una hipótesis original. Aun cuando todo nuestro conocimiento comience por la experiencia, de ahí no se sigue

necesariamente que todo él sea resultado de la experiencia. Porque podría ser (y Kant pensó que, en efecto, así era) que nuestra experiencia comprenda dos elementos: impresiones, que son dadas, y formas *a priori y* elementos mediante los cuales son sintetizadas aquellas impresiones. Kant no pretende sugerir que tengamos ideas innatas, ni que los elementos cognitivos *a priori* sean objetos de conocimiento anteriores a la experiencia. Lo que sugiere es que el hombre, el sujeto que experimenta y conoce, está de tal modo constituido que necesariamente (por ser. él lo qué es) sintetiza de ciertas maneras las impresiones o datos dados. En otras palabras, el sujeto, el hombre, no es simplemente un recipiente pasivo de impresiones; activamente (e inconscientemente) sintetiza los datos brutos, por así decirlo, imponiéndoles las formas y categorías *a priori,* mediante las cuales se constituye el mundo de nuestra experiencia. El mundo de la experiencia, el mundo fenoménico, o la realidad tal como nos aparece, no es simplemente una construcción nuestra, un sueño, por así decirlo; ni es tampoco simplemente algo dado; es el resultado de la aplicación a lo dado de formas y categorías *a priori*.

¿Cuál es la ventaja de semejante hipótesis? Podemos ilustrarla del modo siguiente. Las apariencias son las mismas, tanto para el hombre que acepta la hipótesis copernicana de que la tierra gira en torno al sol, como para el hombre que no la acepta o que nada sabe de ella. Por lo que hace a las apariencias, uno y otro hombre ven el sol salir por el este y ocultarse por el oeste. Pero la hipótesis copernicana da cuenta de hechos de los que no puede dar cuenta la hipótesis geocéntrica. Semejantemente, el mundo aparece del mismo modo al hombre que no reconoce elemento *a priori* alguno en el conocimiento que al hombre que los reconoce. Pero con la hipótesis de que existen elementos *a priori* podemos explicar lo que el puro empirismo no puede explicar. Si suponemos, por ejemplo, que por el hecho mismo de que nuestras mentes son lo que son, sintetizamos los datos según la relación causa-efecto, la naturaleza nos aparecerá siempre como gobernada por leyes causales. En otras palabras, tenemos asegurada la uniformidad de la naturaleza. ".Naturaleza” significa la naturaleza según aparece, y no podría significar otra cosa. Y dadas las constantes subjetivas en la cognición humana, tiene que haber unas constantes correspondientes en la realidad fenoménica. Por ejemplo, si aplicamos necesariamente formas *a priori* de espacio y tiempo a los datos sensibles brutos (de los que no somos directamente conscientes), la naturaleza tendrá siempre que aparecemos como espacio-temporal.

No me propongo entrar en una exposición detallada de las condiciones *a priori* de la experiencia, según Kant. El lugar apropiado para presentarla serán los capítulos consagrados a la filosofía kantiana en el volumen VI de esta obra. Pero hay un punto importante que debe advertirse, porque se refiere directamente al problema kantiano de la posibilidad de la metafísica.

La función de las condiciones *a priori* de la experiencia, afirma Kant, es sintetizar la multiplicidad de las impresiones sensibles. Y lo que conocemos con ayuda de

aquéllas es la realidad fenoménica. Así pues, no podemos utilizar legítimamente una categoría subjetiva del entendimiento para trascender la experiencia. Por ejemplo, no podemos emplear legítimamente el concepto de causalidad para trascender los fenómenos valiéndonos de una argumentación causal para probar la existencia de Dios. Ni tampoco podemos conocer nunca una realidad metafenoménica, en el sentido de adquirir un conocimiento teoréticamente cierto; y eso es precisamente lo que los metafísicos han intentado hacer. Los metafísicos han intentado extender nuestro conocimiento teorético o científico a la realidad tal como es en sí misma; y han utilizado categorías, que solamente tienen validez dentro del mundo fenoménico, para trascender los fenómenos. Semejantes intentos estaban condenados al fracaso. Y Kant trata de mostrar que los argumentos metafísicos de tipo tradicional conducen a antinomias insolubles. Así pues, no es sorprendente que la metafísica no haya hecho progresos comparables a los de la ciencia física.

La única metafísica "científica" que puede haber es la metafísica del conocimiento, el análisis de los elementos *a priori* en la experiencia humana. Y la mayor parte de la obra de Kant consiste en un intento de llevar a cabo esa tarea de análisis. En la *Crítica de la razón pura* intenta analizar los elementos *a priori* que gobiernan la formación de nuestros juicios sintéticos *a priori*. En la *Crítica de la razón práctica* investiga el elemento *a priori* del juicio moral. En la *Crítica del juicio* se propone analizar los elementos *a priori* que gobiernan nuestros juicios estéticos y ideológicos.

Pero aunque descartase lo que él veía como la metafísica clásica, Kant estuvo lejos de manifestar indiferencia hacia los principales temas tratados por los metafísicos. Dichos temas eran, para él, la libertad, la inmortalidad y Dios. Y Kant se esforzó en reformular, sobre una base diferente, aquello que él mismo había excluido del reino del conocimiento teorético y científico.

Kant parte del hecho de la consciencia de la obligación moral y trata de .mostrar que la obligación moral presupone la libertad. Si debo, puedo. Además, la ley moral exige una perfecta conformidad consigo misma, la virtud perfecta. Pero ése es un ideal para cuyo logro, piensa Kant, se necesita una duración sin límites. De ahí que la inmortalidad, en el sentido de un inacabable progreso hacia el ideal, sea un "postulado" de la ley moral. Por otra parte, aunque la moralidad no signifique acción en vistas a la propia felicidad, la moralidad debe producir la felicidad. Pero para proporcionar la felicidad a la virtud se requiere la idea de un ser que quiera y sea capaz de efectuar la conexión. La idea de Dios resulta ser, pues, también un "postulado" de la ley moral. No podemos probar, como algunos metafísicos querían probar, que el hombre es libre, que su alma es inmortal y que existe un Dios trascendente. Pero somos conscientes de la obligación moral; y la libertad, la inmortalidad y Dios son "postulados" de la ley moral. Son materia de fe práctica, es decir, de una fe comprometida en la propia entrega a la actividad moral.

Esa doctrina de los postulados se interpreta a veces o bien como un pragmatismo

barato, o bien como una concesión convencional a los prejuicios de los ortodoxos. Pero yo creo que el propio Kant se tomó el asunto mucho más en serio. Kant veía al hombre como una especie de ser mixto. Como parte del orden natural, está sometido a la causalidad mecánica, lo mismo que cualquier otro objeto natural. Pero el hombre es también un ser moral, que tiene consciencia de estar moralmente obligado. Y reconocer la obligación es reconocer que la ley moral nos plantea una exigencia que somos libres de cumplir o de rechazar[27]. Además, reconocer un orden moral es reconocer implícitamente que la actividad moral no está condenada a frustración, y que, en definitiva, la existencia humana "tiene sentido". Pero no podría tener sentido sin la inmortalidad y Dios. No podemos probar científicamente la libertad ni la inmortalidad ni la existencia de Dios, porque esas ideas no tienen lugar en la ciencia. Ni tampoco podemos probarlas mediante las argumentaciones de la metafísica tradicional, porque dichas argumentaciones no son válidas. Pero si un hombre reconoce que hay una obligación moral, afirma implícitamente un orden moral, y ese orden implica a su vez la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. No se trata de una estricta implicación lógica, de modo que podamos hacer una serie de demostraciones irrefutables. Se trata más bien de descubrir y afirmar por fe aquel modo de ver la realidad que es el único que da pleno sentido y valor a la consciencia de la obligación moral.

Kant nos deja, pues, ante lo que quizá pueda llamarse una realidad bifurcada. Por una parte está el mundo de la ciencia newtoniana, un mundo gobernado por leyes causales necesarias. Ése es el mundo fenoménico, n© en el sentido de que sea mera ilusión, sino en el sentido de que presupone la operación de aquellas condiciones subjetivas de la experiencia que determinan los modos en que las cosas nos aparecen. Por otra parte está el mundo suprasensible del espíritu humano libre y de Dios. Según Kant, no podemos construir una estricta demostración teorética de que existe tal mundo suprasensible. Al mismo tiempo, no tenemos razón adecuada alguna para afirmar que el mundo material, gobernado por la causalidad mecánica, sea el único mundo. Y si nuestra interpretación del mundo como un sistema mecánico depende de la operación de condiciones subjetivas de la experiencia, de la experiencia sensible, aún tenemos menos razón para afirmar tal cosa. Además, la vida moral, especialmente la consciencia de la obligación, abre una esfera de realidad que el hombre moral afirma por fe, como un postulado o exigencia de la ley moral.

No es éste el lugar de someter la filosofía de Kant a discusión crítica. Lo que sí deseo hacer es observar que lo que he llamado la "bifurcación" de Kant representa un dilema de la mente moderna. Hemos visto que la nueva concepción científica del mundo amenazaba con monopolizar la perspectiva humana de la realidad como un todo.. Descartes, en el siglo XVII, se esforzó en combinar la afirmación de la realidad espiritual con la aceptación de un mundo de causalidad mecánica. Pero creyó .que podía mostrar de un modo concluyente que, por ejemplo, existe un Dios infinito y trascendente. Kant, en las décadas finales del siglo XVII, se negó a admitir que tales

verdades puedan ser demostradas tal como Descartes y Leibniz habían pensado que podían serlo. Al mismo tiempo tenía la firme impresión de que el mundo de la física newtoniana no se identificaba con la realidad. En consecuencia, relegó la afirmación de la realidad suprasensible a la esfera de la “fe”, y trató de justificar ésta con referencia a la consciencia moral. Ahora bien, en nuestros días hay gentes que consideran que la ciencia es el único medio de ampliar nuestro *conocimiento* factual, pero a la vez sienten que el mundo, tal como la ciencia lo presenta, no es la única realidad, y que, en algunos aspectos, remite más allá de sí mismo. Para esas gentes el sistema de Kant posee una cierta contemporaneidad, aunque, en la concreta forma de sus obras, no pueda mantenerse. Quiero decir que hay una cierta semejanza entre la situación de esas gentes y la situación en que se encontró el propio Kant. Digo “cierta semejanza” porque la posición del problema ha cambiado mucho desde los tiempos de Kant. Por una parte, ha habido cambios en la teoría científica. Por la otra, la filosofía se ha desarrollado de una diversidad de maneras. Aun así, puede decirse que la situación básica sigue siendo la misma.

Creo que es adecuado que terminemos este capítulo con una consideración de la filosofía de Kant. Educado en una versión diluida del racionalismo continental, David Hume le hizo despertar de su sueño dogmático, según la expresión del propio Kant. Al mismo tiempo, aunque rechazase las pretensiones de la metafísica continental a la ampliación de nuestro conocimiento de la realidad, estaba también convencido de la insuficiencia del puro empirismo. Podemos decir, pues, que en el pensamiento de Kant la influencia del racionalismo continental y del empirismo británico se combinaron para dar origen a un sistema nuevo y original. Hay que añadir, sin embargo, que Kant no puso fin ni a la metafísica ni al empirismo. No obstante, hizo diferentes a aquélla y a éste. La metafísica en el siglo XIX no fue lo mismo que había sido en los siglos XVII y XVIII. Y aunque el empirismo británico del siglo XIX fuese poco afectado por Kant, el neo-empirismo del siglo XX ha procurado conscientemente descargar sobre la metafísica un golpe mucho más decisivo que el infligido por Kant, quien, con todas las salvedades o puntualizaciones del caso, tuvo él mismo algo de metafísico.

CAPÍTULO II - DESCARTES - I

Vida y obras. — El objetivo de Descartes. — Su idea del método. — La teoría de las ideas innatas. —La duda metódica.

1

Vida y obras[28].

Rene Descartes nació el 31 de marzo de 1596, en la Turena. Fue el tercer hijo de un consejero del Parlamento de la Bretaña. En 1604, su padre le envió al colegio de La Fleche, que había sido fundado por Enrique IV y era dirigido por los padres de la Compañía de Jesús. Descartes permaneció en el colegio hasta 1612, dedicado, durante los últimos años, al estudio de la lógica, la filosofía y las matemáticas. Descartes nos habla[29] de su extremo deseo de adquirir conocimientos, y está claro que fue un estudiante entusiasta y un alumno bien dotado. "No me parecía que se me estimase en menos que a mis compañeros de estudio, aunque había entre éstos algunos destinados a ocupar los puestos que dejaran vacantes nuestros maestros[30]". Cuando nos enteramos de que Descartes sometió más tarde a fuertes críticas adversas la educación tradicional, y que, ya en sus años de escolar, estuvo tan insatisfecho con mucho de lo que le habían enseñado (a excepción de las matemáticas) que, al dejar el colegio, renunció durante algún tiempo al estudio, podemos sentirnos tentados a sacar la conclusión de que sintió resentimiento hacia sus maestros y desprecio por su sistema de educación. Pero no fue así, ni mucho menos. Descartes habla de los jesuitas de La Fleche con afecto y respeto, y consideraba su sistema de educación como muy superior al que proporcionaban la mayoría de las demás instituciones pedagógicas. Está claro por sus escritos que consideraba que había recibido la mejor educación disponible dentro de la estructura tradicional. Pero, al pasar revista a lo aprendido, llegó a la conclusión de que la erudición tradicional, al menos en algunas de sus ramas, no estaba basada en fundamento sólido alguno. Así, observa sarcásticamente que "la filosofía nos enseña a hablar con una apariencia de verdad sobre todas las cosas, y hace así que seamos admirados por los menos sabios", y que, aunque ha sido cultivada durante siglos por los mejores espíritus, "no encontramos todavía «n ella ninguna cosa sobre la cual no se dispute, y que no sea, por lo tanto, dudosa[31]". Las matemáticas, ciertamente, le agradaban, por su certeza y claridad, "pero no advertía aún su verdadero uso[32]".

Después de dejar La Fleche, Descartes llevó durante algún tiempo una vida de esparcimiento, pero pronto se resolvió a estudiar y a aprender del libro del mundo,

según su propia expresión, buscando un conocimiento que fuese útil para la vida. Con ese propósito se alistó en el ejército del príncipe Mauricio de Nassau. Tal vez ese paso pueda parecer un poco extraño; pero Descartes combinó su nueva profesión con los estudios matemáticos. Escribió cierto número de papeles y notas, incluido un tratado sobre la música, el *Compendium musicae,* que fue publicado después de su muerte.

En 1619, Descartes dejó el servicio de Mauricio de Nassau y se trasladó a Alemania, donde fue testigo de la coronación del emperador Fernando en Frankfurt. Se unió al ejército de Maximiliano de Baviera, con el que estuvo estacionado en Neuberg, junto al Danubio; y fue entonces cuando, en reflexiones solitarias, comenzó a poner los cimientos de su filosofía. El 10 de noviembre de 1619 tuvo tres sueños consecutivos que le convencieron de que su misión era la búsqueda de la verdad mediante el empleo de la razón, e hizo un voto de ir en peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Loreto, en Italia. Nuevos servicios militares en Bohemia y Hungría, y viajes a Silesia, Alemania del Norte y Holanda, seguidos por una visita a su padre en Rennes, le impidieron cumplir su voto durante todo ese tiempo. Pero en 1623 se puso en camino hacia Italia y visitó Loreto antes de seguir hacia Roma.

Durante algunos años Descartes residió en París, donde disfrutó de la amistad de hombres como Mersenne, un compañero de estudios de La Fleche, y fue alentado por el cardenal de Bérulle. Pero encontró que la vida en París le asediaba con distracciones excesivas y, en 1628, se retiró a Holanda, donde permaneció hasta 1649, aparte de unas visitas a Francia en 1644, 1647 y 1648.

La publicación de su *Traite du monde* fue suspendida a causa de la condenación de Galileo, y la obra no se publicó hasta 1677. Pero en 1637 Descartes publicó en Francia su *Discurso sobre el Método y la recta conducción de la Razón y la búsqueda de la Verdad en las Ciencias,* junto con ensayos sobre los meteoros, la dióptrica y la geometría. Las *Reglas para la dirección del espíritu* parecen haber sido escritas en 1628, aunque se publicaron póstumamente. En 1641 aparecieron las *Meditaciones de Filosofía Primera,* en una versión latina, acompañada por seis series de objeciones o críticas propuestas por diversos filósofos y teólogos, y por las respuestas de Descartes a las mismas. La primera serie consta de objeciones de Caterus, un teólogo holandés; la segunda, de las de un grupo de teólogos; la tercera, cuarta y quinta, de objeciones de Hobbes, Arnauld y Gassendi, respectivamente; y la sexta, de críticas de un segundo grupo de teólogos y filósofos. En 1642 se publicó otra edición de las *Meditaciones*, que contenía además una séptima serie de objeciones presentadas por el jesuita Bourdin, junto con las réplicas de Descartes, y la carta de éste al padre Dinet, otro jesuita, que había sido uno de sus profesores de filosofía en La Fleche y por quien tenía gran afecto. Una traducción francesa de las *Meditaciones* fue publicada en 1647, y una segunda edición francesa, conteniendo la nueva serie de objeciones, en 1661. La traducción francesa había sido hecha por el duque de Luynes, no por el propio Descartes, pero su primera edición fue vista y, en parte, corregida

por el filósofo.

Los *Principios de Filosofía* fueron publicados en latín en 1644. Fueron traducidos al francés por el abate Claude Picot, y esa traducción, después de leída por Descartes, se publicó en 1647, con una carta, a modo de prólogo, del autor al traductor, en la que se expone el plan de la obra. El tratado titulado *Las pasiones del alma* (1649) fue escrito en francés, y publicado, al parecer, más por los ruegos de los amigos que por el propio deseo del autor, poco antes de la muerte de éste. Poseemos, además, un diálogo inacabado, *La búsqueda de la verdad por la luz natural,* una traducción latina del cual apareció en 1701, y unas *Notas dirigidas contra un cierto programa,* escritas por Descartes, en latín, como réplica a un manifiesto sobre la naturaleza de la mente, que había sido compuesto por Regius, o Le Roy, de Utrecht, primeramente amigo y más tarde adversario del filósofo. Finalmente, las obras completas de Descartes contienen una masa de correspondencia de considerable valor para la elucidación de su pensamiento.

En septiembre de 1649, Descartes abandonó Holanda para trasladarse a Suecia, en respuesta a la insistente invitación de la reina Cristina, que deseaba ser instruida en la filosofía de aquél. Los rigores del invierno sueco, juntamente con la práctica de la reina de hacer que Descartes, que estaba acostumbrado a pasar mucho tiempo en la cama, entregado a la reflexión, acudiese a su biblioteca a las cinco de la mañana, fueron demasiado para el infortunado filósofo, y éste no pudo resistir un ataque de fiebre que tuvo lugar a finales de enero de 1650. Y, el 11 de febrero, murió.

Descartes fue un hombre moderado y de disposición agradable. Se sabe, por ejemplo, que fue generoso con sus servidores y ayudantes, y solícito del bienestar e intereses de éstos, que a su vez le estimaron grandemente. Tuvo algunos amigos íntimos, como Mersenne, pero entendió que una vida retirada y tranquila era esencial para su obra, y nunca se casó. En cuanto a convicciones religiosas, profesó siempre la fe católica y se comportó piadosamente en la misma. Es verdad que ha habido ciertas controversias por lo que se refiere a la sinceridad de sus afirmaciones de fe católica, pero, en mi opinión, tales dudas están fundadas o en una base factual totalmente inadecuada (como su acto de timidez o de prudencia al suspender la publicación de su *Traite du mondé),* o en el supuesto *a priori* de que un filósofo que se propuso consciente y deliberadamente construir un nuevo sistema filosófico no podía creer realmente en los dogmas católicos. En general, Descartes evitó la discusión de materias puramente teológicas. Su punto de vista era que el camino del cielo está tan abierto a los ignorantes como a los doctos, y que los misterios revelados exceden a la comprensión de la mente humana. En consecuencia, él se ocupó de problemas que, en su opinión, pudieran ser resueltos por la sola razón. Él era un filósofo y un matemático, no un teólogo[33]; y actuó en consecuencia. No podemos concluir de ahí que sus creencias religiosas personales no fueran las que él dijo que eran.

2

El objetivo de Descartes.

Es bastante obvio que el objetivo fundamental de descartes fue el logro de la verdad filosófica mediante el uso de la razón. “Quería dedicarme por entero a la búsqueda de la verdad[34]“. Pero lo que Descartes quería no era descubrir una multiplicidad de verdades aisladas, sino desarrollar un sistema de proposiciones verdaderas en el que no se diese por supuesto nada que no fuera evidente por sí mismo e indudable. Habría entonces una conexión orgánica entre todas las partes del sistema, y el edificio entero reposaría sobre un fundamento seguro. El sistema sería así impermeable a los efectos corrosivos y destructivos del escepticismo.

¿Qué entendió Descartes por filosofía? “Filosofía significa el estudio de 3a sabiduría, y por sabiduría entiendo no solamente la prudencia en la acción, sino también un conocimiento perfecto de todas las cosas que el hombre puede conocer, tanto para la conducción de su vida y la conservación de su salud como para la invención de todas las artes[35]“. Bajo el título general de filosofía, Descartes incluía, pues, no solamente la metafísica, sino también la física o filosofía natural, que estaría, en relación a la primera, como el tronco está en relación a las raíces. Y las ramas procedentes de ese tronco son las otras ciencias, las tres principales de las cuales son la medicina, la mecánica y la moral. Por moral “entiendo la más alta y más perfecta ciencia moral, que, presuponiendo un conocimiento completo de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría[36]”.

No es sorprendente que de tiempo en tiempo Descartes insistiese en el valor práctico de la filosofía. La civilización de una nación, dice, es proporcional a la superioridad de su filosofía, y “un Estado no puede tener un bien mayor que la posesión de la verdadera filosofía[37]”. También habla de “abrir a cada uno el camino por el que pueda encontrar en sí mismo, y sin tomarlo de otro, todo el conocimiento que le es esencial para la dirección de su vida[38]”. El valor práctico de la filosofía se advierte con la mayor claridad en la parte que es última en el orden del desarrollo, especialmente en la ética. Porque “lo mismo que no es de las raíces ni del tronco del árbol de donde cogemos el fruto, sino solamente de las extremidades de sus ramas, así la utilidad principal de la filosofía depende de aquellas de sus partes que no

podemos aprender hasta el final[39]”. Así pues, en teoría, Descartes destacó grandemente la importancia de la ética; pero nunca elaboró una ciencia moral sistemática de acuerdo con su propio plan, y con lo que su nombre se asocia es con una idea del método y con una metafísica, pero no con la ética.

Es indudable que, al menos en cierto sentido, Descartes rompió consciente y deliberadamente con el pasado. En primer lugar, determinó comenzar desde el principio, por así decirlo, sin confiar en la autoridad de ningún filósofo anterior. Acusó a los aristotélicos no solamente de ampararse en la autoridad de Aristóteles, sino también de no haberle entendido adecuadamente, y de pretender encontrar en los escritos del filósofo griego soluciones a problemas “de los que él nada dice, y en los que posiblemente ni siquiera pensó[40]”. Descartes se resolvió a confiar en su propia razón, no en la autoridad. En segundo lugar, estaba resuelto a evitar aquella confusión de lo claro y evidente con lo que es solamente una conjetura más o menos probable, de la que acusaba a los escolásticos. Para él no había más que una especie de conocimiento realmente digna de tal nombre: el conocimiento cierto. En tercer lugar, Descartes se determinó a alcanzar ideas claras y distintas, y a trabajar solamente con aquéllas, y a no utilizar términos sin un sentido claro, o, tal vez, sin ningún sentido en absoluto, cosa, esta última, de la que acusaba a los escolásticos. Por ejemplo, “cuando ellos (los escolásticos) distinguen substancia de extensión o cantidad, o no quieren decir nada por la palabra ‘substancia’, o forman simplemente en su mente una idea confusa de substancia incorpórea, que atribuyen falsamente a la substancia corpórea[41]”. Descartes substituiría las ideas confusas por ideas claras y distintas.

Descartes concedía, ciertamente, poco valor al saber histórico o al saber libresco en general. Y, en vista de ese hecho, no es sorprendente que sus severas críticas del aristotelismo y del escolasticismo estuviesen basadas en la impresión que le produjo un aristotelismo decadente, y lo que podríamos llamar un escolasticismo de libro de texto, más bien que en un estudio profundo de los grandes pensadores de los períodos griego y medieval. Por ejemplo, cuando acusa a los escolásticos de apelar a la autoridad, olvida el hecho de que el propio Tomás de Aquino había declarado rotundamente que la apelación a la autoridad es el más débil de los argumentos de los filósofos. Pero tales consideraciones no alteran la actitud general de Descartes hacia la filosofía anterior o contemporánea. En la época en que esperaba que sus *Principios de Filosofía* fuesen adoptados como texto de filosofía por los jesuitas, a los que consideraba como los mejores en la esfera de la enseñanza, disminuyó en cierta medida sus ataques al escolasticismo y renunció al ataque frontal. Pero su punto de vista siguió siendo el mismo; a saber, que había que romper claramente con el pasado.

Eso no significa, sin embargo, que Descartes se propusiera rechazar todo cuanto otros filósofos hubieran tenido por verdadero. No dio por supuesto que fueran falsas todas las proposiciones enunciadas por filósofos anteriores. Al menos algunas de ellas podrían muy bien ser verdaderas. Pero tendrían que ser redescubiertas, en el

sentido de que su verdad tendría que ser probada de un modo ordenado, procediendo sistemáticamente desde las proposiciones básicas e indudables a las derivadas. Descartes quería encontrar y aplicar el método adecuado para la búsqueda de la verdad, un método que le capacitaría para demostrar verdades en un orden racional y sistemático, independientemente de que antes hubieran sido conocidas o no. Su objetivo primordial no era tanto producir una nueva filosofía, por lo que hace al contenido de ésta, cuanto producir una filosofía cierta y bien ordenada. Y su enemigo principal era, más que el escolasticismo, el escepticismo. Así pues, si se propuso dudar sistemáticamente de todo aquello de que pudiera dudarse, como paso preliminar para el establecimiento del conocimiento cierto, no dio desde el principio por supuesto que ninguna de las proposiciones de las que dudara podría resultar más tarde verdadera y cierta. “Llegué a persuadirme de que no es verdaderamente probable que un particular se proponga reformar un Estado con el propósito de cambiarlo todo desde sus fundamentos y derrocarlo para reconstruirlo; ni tampoco reformar el cuerpo de las ciencias o el orden establecido en las escuelas para enseñarlas; pero que, respecto a las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, yo no podía hacer nada mejor que emprender de una vez la tarea de retirarles ese crédito, a fin de darlo después a otras mejores, o a las mismas, cuando las hubiese ajustado a un esquema racional[42]“. Más adelante volveremos a referirnos al método cartesiano de la duda; pero vale la pena llamar la atención sobre la última frase de la cita anterior.

Así pues, si se dijese a Descartes que algunas de sus opiniones filosóficas eran similares a las mantenidas por otros filósofos, o que de algún modo las debía a éstos, Descartes contestaría que ése era un punto de menor importancia: porque él no pretendió nunca ser el primer hombre que descubriese proposiciones filosóficas verdaderas. Lo que él pretendía era haber desarrollado un método de demostrar verdades según el orden impuesto por las exigencias de la razón misma.

En la cita anterior, Descartes habla de hacer que las verdades se ajusten a un esquema racional. Su ideal de filosofía era el de un sistema orgánicamente conectado de verdades científicamente establecidas, es decir, de verdades ordenadas de tal modo que la mente pase de verdades fundamentales evidentes por sí mismas a otras verdades evidentes implicadas por las primeras. Ese ideal le fue sugerido en gran parte por las matemáticas. Tanto en las *Reglas* como en el *Discurso*, habla explícitamente de la influencia ejercida en su espíritu por las matemáticas. Así, en el *Discurso*[43], nos dice que en sus años jóvenes había estudiado matemáticas, análisis geométrico y álgebra, que fue impresionado por la claridad y certeza de esas ciencias, comparadas con otras ramas de estudio, y que es necesario investigar las características peculiares del método matemático, que es lo que le da su superioridad, para poder aplicarlo a otras ramas de la ciencia. Pero eso presupone, desde luego, que todas las ciencias sean similares, en el sentido de que el método que es aplicable en matemáticas les sea igualmente aplicable. Y eso es, en efecto, lo que Descartes

pensaba. Todas las ciencias “son idénticas a la sabiduría humana, que es siempre una y la misma, aunque se aplique a objetos diferentes[44]”. Hay solamente una clase de conocimiento, el conocimiento cierto y evidente. Y, en definitiva, no hay más que una ciencia, aunque posea ramas interconectadas. De ahí que pueda haber solamente un método científico.

Esa noción de que todas las ciencias son últimamente una sola ciencia, o, mejor dicho, ramas orgánicamente conectadas de una sola ciencia, que se identifica con la sabiduría humana, constituye, desde luego, una suposición de buen calibre. Pero, podría decir Descartes, una plena prueba de su validez no puede ser ofrecida por adelantado. Sólo puede ponerse de manifiesto su validez mediante el empleo del método adecuado para construir un cuerpo unificado, un sistema ordenado de las ciencias, susceptible de desarrollo progresivo indefinido.

Es de advertir que la teoría cartesiana de que todas las ciencias son en definitiva una sola ciencia y que hay un método científico universal separa desde el principio a Descartes de los aristotélicos. Aristóteles creía que los diferentes objetos formales de las diferentes ciencias exigen métodos también diferentes. Por ejemplo, no podemos aplicar en la ética el método que es apropiado en las matemáticas; porque la diferencia de objeto formal excluye semejante asimilación de la ética a las matemáticas. Pero ése es un punto de vista que Descartes ataca explícitamente. Es verdad que Descartes reconocía una distinción entre las ciencias, que dependen enteramente de la actividad cognitiva del espíritu, y las artes (como la de tocar el arpa), que dependen del ejercicio y de la disposición del cuerpo. Podemos, tal vez, decir que Descartes admitió una distinción entre ciencia y habilidad, entre saber-qué y saber-cómo. Pero solamente hay una especie de ciencia, que no se diferencia en tipos diversos a causa de las diferencias entre sus objetos. Descartes volvió así la espalda a la idea aristotélica y escolástica de los diferentes tipos de ciencia, con sus diferentes métodos de proceder, y la reemplazó por la idea de una ciencia universal y un método universal. Indudablemente. le animó a hacerlo así su propio éxito al mostrar que se puede probar por métodos aritméticos proposiciones geométricas. Aristóteles, que afirmaba que la geometría y la aritmética son ciencias distintas, había negado que las proposiciones geométricas pudieran probarse aritméticamente[45].

La finalidad ideal de Descartes era, pues, construir esa filosofía científica comprehensiva. En metafísica (las raíces del árbol según su analogía), parte de la existencia intuitivamente aprehendida del yo finito, y procede a establecer el criterio de verdad, la existencia de Dios y la existencia del mundo material. La física (el tronco) depende de. la metafísica, al menos en el sentido de que la física no puede ser considerada como una parte orgánica de la ciencia mientras no se demuestre que sus principios últimos se siguen de principios metafísicos. Y las ciencias prácticas (las ramas), serán verdaderamente ciencias cuando se haya puesto en claro su dependencia orgánica de la física o filosofía natural. Descartes no pretendió, ciertamente, realizar ese objetivo en toda su integridad; pero pensó que lo había

iniciado y que había indicado el camino para el completo cumplimiento del propósito esbozado.

Ahora bien, lo hasta ahora dicho puede dar la impresión de que Descartes se interesase simplemente por la disposición sistemática y la demostración de verdades que ya hubieran sido enunciadas; y ésa sería una impresión errónea. Porque Descartes creía también que el uso del método apropiado permitiría al filósofo descubrir verdades antes desconocidas. No dijo que la lógica escolástica careciera de valor, sino que, en su opinión, "sirve más para explicar a otro aquellas cosas que uno conoce... que para aprender algo nuevo[46]". La utilidad de la lógica escolástica es primordialmente una utilidad didáctica. La lógica de Descartes, dice éste, no es, como la de la escuela, "una dialéctica que enseña cómo hacer que las cosas que conocemos sean entendidas por otros, o incluso que sean repetidas, sin formar juicio sobre ellas, muchas palabras respecto a aquellas cosas que conocemos"; antes al contrario, es "la lógica que nos enseña cómo dirigir nuestra razón del mejor modo, para descubrir aquellas verdades que ignoramos[47]".

En la próxima sección diremos algo más acerca de esa pretensión de que la nueva "lógica" nos capacite para descubrir verdades hasta entonces desconocidas. Pero podemos advertir aquí el problema a que da origen dicha pretensión. Supongamos que el método matemático consiste en la deducción, a partir de principios evidentes por sí mismos, de proposiciones lógicamente implicadas en aquellos principios. Ahora bien, para pretender que podemos deducir de esa manera verdades factuales acerca del mundo, tenemos que haber asimilado la relación causal a la relación de implicación lógica. Entonces podremos mantener que las verdades de la física, por ejemplo, pueden ser deducidas *a priori*. Pero si asimilamos la causalidad a la implicación lógica, nos veremos finalmente llevados a adoptar un sistema monista, como el de Spinoza, en el que las cosas finitas son, por así decirlo, consecuencias lógicas de un principio ontológico último. La metafísica y la lógica se fundirán en una unidad. Y si pretendemos que las verdades de la física pueden ser deducidas *a priori*, el experimento no desempeñará un papel integrante en el desarrollo de la física. Es decir, las conclusiones verdaderas del físico no dependerán de su verificación experimental. El papel desempeñado por el experimento se reducirá, en todo caso, a mostrar a la gente que las conclusiones obtenidas mediante deducción *a priori*, independientemente de todo experimento, son, en efecto, verdaderas. Pero, como veremos más adelante, Descartes no comenzó en su metafísica por el principio ontológico que es primero en el orden del ser. No empezó, como lo haría Spinoza, por Dios, sino por el yo finito. Ni tampoco su método, según se nos ofrece en las *Meditaciones*, se parece demasiado al de los matemáticos. En cuanto a la física, Descartes no negó de hecho el papel del experimento. El problema que Descartes tenía ante sí era, pues, el de reconciliar su verdadero modo de proceder con su representación ideal de una ciencia universal y de un método universal cuasi-matemático. Pero Descartes no dio nunca una solución satisfactoria a ese problema.

Ni siquiera parece haber visto claramente las discrepancias entre su ideal de asimilar todas las ciencias a las matemáticas y su verdadero modo de proceder. Ésa es, desde luego, una razón de que sea considerablemente plausible la afirmación de que el spinozismo es un desarrollo lógico del cartesianismo. Por lo demás, la filosofía de Descartes consiste en lo que él realmente hizo al filosofar y no en lo que podría haber hecho, o tal vez debería haber hecho, si hubiese desarrollado plenamente el aspecto pan-matemático de su ideal. Y, admitido eso, tenemos que añadir que debería haber revisado su ideal de ciencia y de método científico a la luz de los procedimientos que consideró apropiados para tratar de los problemas filosóficos concretos.

3

Su idea del método.

¿Cuál es el método cartesiano? Descartes nos dice que "por método entiendo (una serie de) reglas ciertas y fáciles, tales que todo aquel que las observe exactamente no tome nunca algo falso por verdadero, y, sin gasto alguno de esfuerzo mental, sino por incrementar su conocimiento paso a paso, llegue a una verdadera comprensión de todas aquellas cosas que no sobrepasen su capacidad[48]”. Se nos dice, pues, que el método consiste en una serie de reglas. Pero Descartes no pretende dar a entender que haya una técnica que pueda ser aplicada de tal manera que llegue a carecer de importancia la capacidad natural de la mente humana. Al contrario, las reglas se destinan a que se empleen rectamente las capacidades naturales y las operaciones de la mente. Y Descartes observa que, a menos que la mente sea ya capaz de ejercer sus operaciones fundamentales, sería incapaz de entender incluso los más sencillos preceptos o reglas[49]. La mente, dejada a sí misma, es infalible; es decir, si utiliza su luz y sus capacidades naturales sin la influencia perturbadora de otros factores, y respecto de aquellas materias que no sobrepasan su capacidad de comprensión, no puede errar. De no ser así, ninguna técnica podría suplir la deficiencia radical de la mente. Pero podemos dejarnos desviar del verdadero camino de la reflexión racional por factores como los prejuicios, las pasiones, la influencia de la educación, la impaciencia y el deseo excesivamente urgente de obtener resultados; y entonces la mente se ciega, por así decirlo, y no emplea correctamente sus operaciones naturales. De ahí que una serie de reglas sean de gran utilidad, aun cuando esas reglas presupongan las capacidades y operaciones naturales de la mente.

¿Cuáles son esas operaciones fundamentales de la mente? Son dos, a saber, la intuición y la deducción; “dos operaciones mentales por las cuales somos capaces, enteramente, sin miedo de ilusión alguna, de llegar al conocimiento de las cosas[50]”. La intuición se describe *como “no* la seguridad fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz que resulta de la composición arbitraria de la imaginación, sino la concepción que aparece tan sin esfuerzo y tan distintamente en una mente atenta y no nublada, que quedamos completamente libres de duda en cuanto al objeto de nuestra comprensión. O, lo que es lo mismo, la intuición es la concepción libre de dudas, de

una mente atenta y no nublada, que brota de la luz de la sola razón[51]”. Se entiende, pues, por intuición una actividad puramente intelectual, un ver intelectual que es tan claro y distinto que no deja lugar a la duda. La deducción se describe como “toda inferencia necesaria a partir de otros hechos que son conocidos con certeza[52]”. Es verdad que la intuición es necesaria incluso en el razonamiento deductivo, puesto que hemos de ver clara y distintamente la verdad de cada proposición antes de proceder al paso siguiente. Pero la deducción se distingue de la intuición por el hecho de que la primera lleva consigo “un cierto movimiento o sucesión[53]” y la segunda no.

Descartes hace lo que puede para reducir la deducción a intuición. Por ejemplo, en el caso de proposiciones que se deducen inmediatamente de los primeros principios, podemos decir que su verdad es conocida ora por deducción, ora por intuición, según el punto de vista que adoptemos. “Pero los primeros principios mismos son dados por la sola intuición, mientras que las conclusiones remotas, por el contrario, son suministradas únicamente por la deducción[54]“. En procesos largos de razonamientos deductivos, la certeza de la deducción depende en algún grado de la memoria; y eso introduce un nuevo factor. Descartes sugiere que revisando frecuentemente el proceso podemos reducir el papel de la memoria, hasta que al menos nos aproximemos a una captación intuitiva de la verdad de las conclusiones remotas como evidentemente implicadas en los primeros principios. No obstante, aunque Descartes subordina de esa manera la deducción a la intuición, continúa hablando de éstas como dos distintas operaciones mentales.

Se dice que intuición y deducción son “dos métodos que son los caminos más seguros hacia el conocimiento[55]”. Pero aunque sean los caminos para alcanzar el conocimiento, no son “el método” del que habla Descartes en la definición citada al comienzo de esta sección. Porque intuición y deducción no son reglas. El método consiste en reglas para emplear correctamente esas dos operaciones mentales. Y se nos dice que consiste, sobre todo, en orden. Es decir, tenemos que observar las reglas del pensar ordenado. Esas reglas se nos ofrecen en las *Reglas para la dirección del espíritu* y en el *Discurso del Método.* En esta última obra, él primero de los cuatro preceptos enumerados es “no aceptar nunca como verdadera ninguna cosa que no conociese con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención en los juicios, y no comprender en éstos nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda[56]”. La observancia de ese precepto supone el uso de la duda metódica. Es decir, tenemos que someter sistemáticamente a duda todas las opiniones que ya poseemos, para poder descubrir aquello que es indudable, y que, en consecuencia, puede servir de cimientos al edificio de la ciencia. Volveré sobre ese tema en la sección quinta de este capítulo, por lo que nada más añadiré aquí.

En la quinta de las *Reglas para la dirección del espíritu,* Descartes presenta un resumen de su método: “el método consiste totalmente en la ordenación y disposición de aquellos objetos a los que ha de dirigirse la atención de la mente para descubrir

cualquier verdad. Observaremos exactamente ese método si reducimos, paso a paso, las proposiciones implicadas u obscuras a aquéllas que son más simples, y si comenzamos entonces por la aprehensión intuitiva de las más simples de las proposiciones, y tratamos, volviendo a seguir nuestra senda a través de las mismas etapas, de remontarnos de nuevo al conocimiento de todas las demás[57]”. El significado de esa regla no es inmediatamente evidente. El orden así descrito tiene dos aspectos, que deben ser ahora brevemente explicados.

La primera parte del método consiste en que debemos reducir paso a paso proposiciones implicadas y obscuras a aquellas que son más simples. Y suele decirse que ese mandato corresponde al segundo precepto del *Discurso del Método:* “El segundo precepto era dividir cada una de las dificultades que tuviese que examinar en tantas partes como fuera posible y como pareciese requerir su mejor solución[58]”. Se trata del método que Descartes llama más tarde “método de análisis” o “de resolución”. No puede decirse que él utilizase siempre el término “análisis” precisamente en el mismo sentido; pero, según se describe en el mencionado contexto, consiste en descomponer, por así decirlo, los múltiples datos del conocimiento en sus elementos más simples. Esa concepción cartesiana estuvo indudablemente influida por las matemáticas. Pero Descartes consideraba que la matemática euclidiana, por ejemplo, tiene un serio inconveniente, a saber, que sus axiomas y primeros principios no están “justificados”. Es decir, el geómetra no nos muestra cómo se alcanzan sus primeros principios. El método de análisis o resolución, por el contrario, “justifica” los primeros principios de una ciencia al poner en claro de un modo sistemático cómo se alcanzan y por qué son afirmados. En ese sentido, el análisis es una lógica del descubrimiento. Y Descartes estaba convencido de que él había seguido el camino del análisis en sus *Meditaciones,* resolviendo los múltiples datos del conocimiento en la proposición existencial primaria, *Cogito, ergo sum,* y mostrando cómo las verdades básicas de la metafísica son descubiertas en su orden propio. En sus réplicas a la segunda serie de *Objeciones,* observa que “el análisis muestra el verdadero camino por el que una cosa fue metódicamente descubierta y derivada, por decirlo así, *a priori,* de modo que si el lector se esmera en seguirlo y en atender suficientemente a todo, entiende la materia no menos perfectamente y la hace tan suya propia como si él mismo la hubiese descubierto... Pero yo he empleado en mis *Meditaciones* solamente el análisis, que me parece ser el mejor y más verdadero método de enseñanza[59]”.

La segunda parte del método resumido en la quinta regla dice que debemos “comenzar por aprehender intuitivamente las más simples de las proposiciones, y tratar, volviendo a seguir nuestra senda a través de las mismas etapas, de remontarnos de nuevo al conocimiento de todas las demás”. Eso es lo que Descartes llama más tarde síntesis, o método de composición. En la síntesis comenzamos por los primeros principios o proposiciones más simples percibidas intuitivamente (a las que se llega últimamente en el análisis) y procedemos a deducir de una manera ordenada,

asegurándonos de no omitir ningún paso y de que cada nueva proposición se siga realmente de la precedente. Ése es el método empleado por los geómetras euclidianos. Según Descartes, mientras que el análisis es el método del descubrimiento, la síntesis es el método más apropiado para demostrar lo ya conocido; y ése es el método empleado en los *Principios de Filosofía.*

En sus réplicas a la segunda serie de *Objeciones*, Descartes afirma que distingue "dos cosas en el modo de escribir de los geómetras, a saber, el orden y el método de la demostración. El orden consiste meramente en proponer primero aquellas cosas que se conocen sin ayuda de lo que viene después, y en disponer todas las otras materias de modo que su prueba dependa de lo precedente. Ciertamente he procurado seguir ese orden, con la mayor exactitud posible, en mis *Meditaciones*[60]*...*". Descartes procede a continuación a dividir el método de demostración en análisis y síntesis, y a decir, como ya hemos citado, que en las *Meditaciones* utilizó únicamente el análisis.

Ahora bien, según Descartes, el análisis nos permite llegar a la intuición de "naturalezas simples". ¿Qué quiere decir Descartes con "naturalezas simples"? Quizá la mejor respuesta consista en emplear uno de sus propios ejemplos. Un cuerpo tiene extensión y figura; y no puede decirse que esté literalmente compuesto de naturaleza corpórea, extensión y figura, "ya que dichos elementos nunca han existido en aislamiento unos de otros. Pero, relativamente a nuestra comprensión, le llamamos un compuesto de esas tres naturalezas[61]". Podemos analizar, el cuerpo en esas naturalezas; pero no podemos, por ejemplo, analizar la figura en ulteriores elementos. Las naturalezas simples son, pues, los elementos últimos a los que llega el proceso del análisis, y que son conocidos en ideas claras y distintas.

Se dice que figura, extensión, movimiento, forman un grupo de naturalezas simples materiales, en el sentido de que solamente se encuentran en los cuerpos. Pero hay también un grupo de naturalezas simples "intelectuales" o espirituales, como el querer, el pensar y el dudar. Además, hay un grupo de naturalezas simples que son comunes a las cosas materiales y espirituales, como la existencia, la unidad, la duración. Y Descartes incluye en ese grupo lo que llamamos "nociones comunes", que conectan otras naturalezas simples, y de las que depende la validez de la inferencia o deducción. Uno de los ejemplos que da Descartes es: "cosas que son iguales a una tercera, son iguales entre sí".

Esas "naturalezas simples" son los elementos simples a que llega el análisis mientras se mantiene en la esfera de las ideas claras y distintas. (Podría procederse hasta más allá, pero sólo a costa de incurrir en confusión mental.) Y son, por así decir, los materiales últimos o puntos de partida de la inferencia deductiva. No es sorprendente que Descartes hable también de "proposiciones simples", si se considera que la deducción parte de proposiciones para llegar a proposiciones. Pero no es inmediatamente evidente cómo puede entender Descartes que está justificado el hablar de las naturalezas simples como proposiciones. Ni puede decirse que

Descartes explicase de manera clara e inequívoca lo que quería decir. Si lo hubiese hecho no nos veríamos frente a las divergentes interpretaciones que encontramos en los distintos comentaristas. Tal vez pueda explicarse ese punto en términos de la distinción entre el acto de la intuición y el acto del juicio. Intuimos la naturaleza simple, pero afirmamos en la proposición su simplicidad y su distinción de otras naturalezas simples. Pero es difícil que Descartes tuviera intención de decir que las naturalezas simples son sin relaciones. Como hemos visto, él menciona la figura como un ejemplo de naturaleza simple; pero al discutir la duodécima regla dice que la figura se da unida a la extensión (otra naturaleza simple), porque no podemos concebir la figura sin la extensión. Ni tampoco la simplicidad del acto de intuición significa necesariamente que el objeto de la intuición no comprenda dos elementos que estén necesariamente conectados, siempre, desde luego, que la aprehensión de la conexión sea inmediata. Porque si no fuera inmediata, es decir, si hubiera movimiento o sucesión, se trataría de un caso de deducción. Pero quizá la interpretación más natural sea la siguiente. Intuimos ante todo proposiciones. Cuando, en su explicación de la tercera regla presenta Descartes ejemplos de intuición, menciona, en efecto, solamente proposiciones. "Así, cada individuo puede percibir por intuición intelectual que él existe, que piensa, que un triángulo está limitado por solo tres líneas, una esfera por una sola superficie, etc.[62]". Es a partir de esas proposiciones como se liberan las naturalezas simples, como la existencia, mediante una especie de abstracción. Pero cuando juzgamos su simplicidad, ese juicio toma la forma de una proposición. Y hay también conexiones necesarias de "conjunción" o discriminación entre naturalezas simples, que son a su vez afirmadas en proposiciones.

Ahora bien, las naturalezas simples, según han dicho algunos comentaristas, pertenecen al orden ideal. Tanto si las llamamos conceptos como si preferimos llamarlas esencias, son como objetos matemáticos, abstraídos del orden existencial, como las líneas y los círculos perfectos del geómetra. De ahí que no podamos deducir de ellas conclusiones existenciales, lo mismo que no podemos concluir de una proposición geométrica sobre triángulos que haya triángulos existentes. A pesar de ello, en sus *Meditaciones,* Descartes establece una proposición existencial, *Cogito, ergo sum*, *como* principio fundamental, y, sobre esa base, procede a probar la existencia de Dios. Podemos decir, pues, que le da la espalda a su propio método.

Quizá pueda decirse que, para ser consecuente, Descartes debería haber prescindido del orden existencial. Pero es bastante obvio que él no habría querido producir una metafísica sin referencia existencial alguna, ni una metafísica cuya referencia existencial fuese dudosa. Y decir que su introducción de proposiciones existenciales no cuadra con su método matemático es exagerar el papel de las matemáticas en la idea cartesiana del método. Descartes estaba convencido de que en las matemáticas podemos ver el más claro ejemplo disponible del uso ordenado de la intuición y la deducción; pero eso no significa que tratase de asimilar la metafísica a

las matemáticas en el sentido de limitar aquélla al orden ideal. Y, como hemos visto, en las *Reglas para la dirección del espíritu*, presenta como ejemplo de lo que él entiende por intuición el conocimiento intuitivo que un hombre tiene del hecho de que existe[63]. En las *Meditaciones* propone como cuestiones o problemas a tratar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Habiendo sometido a duda todo aquello de lo que puede dudarse, llega a la proposición "simple" e indudable : *Cogito, ergo sum*. Procede entonces a analizar la naturaleza del yo cuya existencia es afirmada, después de lo cual, como una especie de prolongación de la intuición original, procede a establecer la existencia de Dios. Pero ya en las *Reglas* había dado como ejemplo de proposición necesaria la que muchos piensan erróneamente como contingente: "yo existo, luego Dios existe[64]". Y la línea general de argumentación de las *Meditaciones* aparece en la cuarta parte del *Discurso del Método*. En consecuencia, aunque sea discutible que todos los rasgos de la idea global cartesiana de método ajusten bien entre sí, y aunque en ésta haya mucho que es obscuro y ambiguo, parece que el método realmente empleado en las *Meditaciones* no es ajeno a aquella idea global.

Vale la pena añadir que en una carta a Clerselier, Descartes observa que la palabra "principio" puede ser entendida en diferentes sentidos. Puede significar un principio abstracto, como el enunciado de que es imposible que la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo; y de un principio como ése no podemos deducir la existencia de algo. O puede utilizarse para significar, por ejemplo, la proposición que afirma la propia existencia; y de ese principio podemos deducir la existencia de Dios y de criaturas distintas del propio yo. "Puede ser que no haya principio alguno al que puedan ser reducidas todas las cosas; y el modo en que otras proposiciones son reducidas a ésta: 'es imposible que la misma cosa exista y no exista al mismo tiempo', es superfluo y de ninguna utilidad. Por el contrario, es de gran utilidad que empecemos por asegurarnos de la existencia de Dios, y luego de la de todas las criaturas, mediante la consideración de la propia existencia[65]". No se trata, pues, de deducir proposiciones existenciales a partir de proposiciones abstractas, lógicas o matemáticas.

Otro punto a tener en cuenta es que en las *Meditaciones*, donde Descartes sigue lo que él llama el método analítico de prueba, Descartes se ocupa del *ordo cognoscendi*, el orden del descubrimiento, y no del *ordo essendi*, el orden del ser. En este orden, lo primero es Dios; lo ontológicamente primero, queremos decir. Pero en el orden del descubrimiento, lo primero es la propia existencia. Yo conozco intuitivamente que existo y, por inspección o análisis del material intuitivo expresado en la proposición *Cogito, ergo sum*, puedo descubrir, primero, que existe Dios y, después, que existen cosas materiales que corresponden a mis ideas claras y distintas de las mismas.

Si pasamos a la física, hallamos que Descartes habla como si ésta pudiera ser deducida de la metafísica. Pero tenemos que hacer una distinción entre nuestro conocimiento de las leyes que gobernarían cualquier mundo material que Dios pudiera decidir crear y nuestro conocimiento de la existencia de las cosas materiales

que Él ha creado. Podemos llegar, por el análisis, a naturalezas simples como la extensión y el movimiento; y, a partir de éstas, podemos deducir las leyes generales que gobiernan cualquier mundo material; es decir, podemos deducir las leyes más generales de la física o filosofía natural. En ese sentido, la física depende de la metafísica. En el *Discurso del Método,* Descartes resume el contenido de su *Traité du Monde,* y observa que “indiqué cuáles son las leyes de la naturaleza, y, sin apoyar mis razones en ningún otro principio que en las infinitas perfecciones de Dios, traté de demostrar todas aquellas de las que no podría haber duda alguna, y mostrar que, aun si Dios hubiese creado otros mundos, no podría haber creado ninguno en el que dichas leyes dejasen de ser observadas[66]”. Pero el hecho de que exista realmente un mundo en el que aquellas leyes sean ejemplificadas, solamente se conoce con certeza, como veremos dentro de poco, porque la veracidad divina garantiza la objetividad de nuestras ideas claras y distintas de las cosas materiales.

Esa interpretación deductiva de la física plantea la cuestión de si el experimento tiene o no algún papel que desempeñar en el método cartesiano. Y esa cuestión está tanto más agudizada cuanto que Descartes expresó la pretensión de que su lógica nos capacita para descubrir verdades antes desconocidas. La cuestión interesa a propósito de la teoría cartesiana, no a propósito de la práctica del filósofo, porque es un hecho histórico que éste hizo realmente trabajos experimentales[67]. Nos enfrentamos con dos series de textos. Por una parte, Descartes habla desdeñosamente de los filósofos que “descuidan la experiencia e imaginan que la verdad saldrá de su cerebro como Minerva de la cabeza de Júpiter[68]”, y escribe a la princesa Isabel que él no se atreve a emprender la tarea de explicar el desarrollo del sistema humano “por estar falto de las necesarias pruebas experimentales[69]”. Por otra parte, vemos que escribió a Mersenne en 1638: “mi física no es otra cosa que geometría[70]” ; y, en 1640, que se consideraría enteramente ignorante de la física si fuera “solamente capaz de explicar cómo son las cosas, y fuera incapaz de demostrar que no pueden ser de otro modo[71]”, puesto que él ha reducido la física a las leyes de la matemática. No obstante, eso no impide que también escriba a Mersenne, en 1638, que pedir demostraciones matemáticas de materias que dependen de la física es pedir lo imposible[72]. Verdaderamente, está claro que Descartes atribuyó algún papel a la experiencia y al experimento; pero no está tan claro cuál era ese papel.

En primer lugar, Descartes no pensaba que podamos deducir *a priori* la existencia de las cosas físicas particulares. Por ejemplo, que exista el imán es algo que sabemos por la experiencia. Pero para asegurarse de la verdadera naturaleza del imán, es necesario aplicar el método cartesiano. Ante todo, el filósofo tiene, desde luego, que “reunir” las observaciones que le proporciona la experiencia sensible, porque ésos son los datos empíricos que ha de investigar, y el método los presupone. Luego tratará de “deducir (entiéndase, por análisis) el carácter de aquella combinación de naturalezas simples que es necesaria para producir todos los efectos observados en

conexión con el imán. Conseguido eso, puede afirmar sin miedo que ha descubierto la verdadera naturaleza del imán en la medida en que pueden proporcionarle ese conocimiento la inteligencia humana y las observaciones experimentales dadas[73]”. El filósofo puede entonces invertir el proceso, partiendo de las naturalezas simples y deduciendo sus efectos, en conformidad, por supuesto, con los efectos realmente observados. Y serán la experiencia y el experimento quienes nos digan si se da verdaderamente esa conformidad.

En segundo lugar, Descartes establece una distinción entre los efectos primarios o más generales y los efectos más particulares que pueden ser deducidos de los principios o “primeras causas”. Descartes piensa que los primeros pueden ser deducidos sin gran dificultad. Pero hay una infinidad de efectos particulares que podrían ser deducidos a partir de los mismos primeros principios. ¿Cómo hemos de distinguir, pues, entre los efectos que realmente tienen lugar y aquellos que también podrían seguirse, pero que no se siguen, porque la voluntad de Dios ha sido otra? Eso es algo que solamente podemos hacer mediante la observación empírica y el experimento. “Cuando yo quería descender a aquellos que eran más particulares, se me presentaban tantos objetos de diversas clases que no me parecía posible que la mente humana distinguiese las formas o especies de los cuerpos que hay en la tierra de una infinidad de otros que podría haber habido si hubiese sido voluntad de Dios ponerlos aquí, a no ser que lleguemos a las causas por los efectos y dispongamos de muchos experimentos particulares[74]”. Descartes parece hablar aquí de las diferentes especies de cosas que podrían haber sido creadas, dados los principios últimos o naturalezas simples. Pero también dice que no ha observado “casi ningún efecto particular que no conozca en seguida que puede ser deducido de los principios, de modos muy diferentes[75]”. Y concluye: “no conozco otro expediente que el de buscar algunas experiencias que sean tales que su resultado no sea el mismo, cuando hay que explicarlo de una manera o cuando hay que explicarlo de la otra[76]”.

El “pan-matematismo” de Descartes no es, pues, absoluto: Descartes no se niega a atribuir un papel a la experiencia y el experimento en la física. Al mismo tiempo, debe advertirse que la parte que concede al experimento verificatorio consiste en que supla las limitaciones de la mente humana. En otras palabras, aunque de hecho asigna un papel al experimento en el desarrollo de nuestro conocimiento científico del mundo, y aunque reconoce que, en realidad, no podemos descubrir en física nuevas verdades particulares sin la ayuda de la experiencia sensible, su propio ideal continúa siendo el de la pura deducción. Descartes puede hablar desdeñosamente de los filósofos naturales que no tienen en cuenta la experiencia, porque él reconoce que, de hecho, no podemos pasarnos sin ésta. Pero está lejos de ser un empirista. El ideal de asimilar la física a las matemáticas permanece siempre ante sus ojos; y su actitud general está muy alejada de la de Francis Bacon. Puede que sea algo desorientador hablar del “pan-matematismo” de Descartes; pero el empleo de ese término sirve para dirigir la atención a la línea general de su pensamiento y ayuda a diferenciar su

concepción de la filosofía natural de la de Bacon.

Sería demasiado optimista esperar que la teoría cartesiana de las ideas innatas derrame mucha luz sobre la naturaleza de la función que Descartes asigna al experimento en el método científico, puesto que aquella teoría, a su vez, no está libre de obscuridad. Sea como sea, se trata de una teoría que no puede olvidarse en una discusión del elemento experimental en el método cartesiano. En la próxima sección me propongo decir algo sobre dicha teoría.

4

La teoría de las ideas innatas.

Descartes habla de descubrir los primeros principios o primeras causas de todas las cosas que son o que pueden ser en el mundo, sin “derivarlas de ninguna otra fuente que de ciertos gérmenes de verdad que existen naturalmente en nuestras almas[77]”. En otro lugar manifiesta que “pondremos aparte, sin dificultad, todos los prejuicios de los sentidos y confiaremos en nuestro solo entendimiento para reflexionar cuidadosamente sobre las ideas implantadas en éste por la naturaleza[78]”. Pasajes de ese tipo sugieren de una manera inevitable que, según Descartes, podemos construir la metafísica y la física por deducción lógica a partir de cierto número de ideas innatas implantadas en la mente por “la naturaleza”, o, como se nos dice más tarde, por Dios. Todas las ideas claras y distintas son innatas. Y todo conocimiento científico es conocimiento de ideas innatas, o conocimiento por medio de ideas innatas.

Regius objetó que la mente no necesita ideas innatas ni axiomas. La facultad de pensar es enteramente suficiente para explicar sus procesos. Descartes replicó a eso: “yo nunca escribí ni concluí que la mente tuviese necesidad *de* ideas innatas que fuesen de algún modo diferentes de su facultad de pensar[79]”. Estamos acostumbrados a decir que ciertas enfermedades son innatas en ciertas familias, no porque “los niños de esas familias sufran esas enfermedades en el vientre de su madre, sino porque nacen con una cierta disposición o propensión para contraerías[80]”. En otras palabras, tenemos una facultad de pensar y esa facultad, a causa de su constitución innata, concibe cosas de ciertas maneras. Descartes menciona la noción “general” de que “cosas que son iguales a una misma cosa, son iguales entre sí”, y desafía a sus críticos a que muestren cómo tal noción puede ser derivada de los movimientos corpóreos, siendo así que éstos son particulares y aquélla es universal[81]. En otras partes menciona otras “nociones comunes” o “verdades eternas” (por ejemplo, *ex nihilo nihil fit),* que tienen su asiento en la mente[82].

Afirmaciones como ésas tienden a sugerir que las ideas innatas son, para Descartes, formas de pensamiento *a priori* que no se distinguen realmente de la

facultad de pensar. Los axiomas como los antes mencionados no están presentes en la mente, desde el principio, como objetos de pensamiento; pero están virtualmente presentes, en el sentido de que, por razón de su constitución innata, la mente piensa en esas maneras. La teoría de Descartes constituiría así, en cierta medida, una anticipación de la teoría kantiana del *a priori*, con la importante diferencia de que Descartes no dice, y ciertamente no cree, que las formas *a priori* de pensamiento sean solamente aplicables dentro del campo de la experiencia sensible.

No obstante, está bastante claro que Descartes no restringe las ideas innatas a formas de pensamiento o moldes conceptuales. Porque dice que todas las ideas claras y distintas son innatas. De la idea de Dios, por ejemplo, afirma que es innata. Es cierto que no son innatas en el sentido de estar presentes en la mente del niño como ideas acabadas. Pero la mente las produce, por así decirlo, a partir de sus potencialidades propias, en ocasión de alguna experiencia; no las deriva de la experiencia sensible. Como ya hemos observado, Descartes no era empirista. Pero la experiencia sensible puede proporcionar la ocasión de que se formen aquellas ideas. Éstas, las ideas claras y distintas, son enteramente diferentes de las ideas "adventicias", las ideas confusas causadas por la percepción sensible, y también de las ideas "facticias", construcciones de la imaginación. Son casos de actualización por la mente de las potencialidades internas de ésta. Me parece muy difícil pretender que Descartes hiciese una clara exposición positiva de la naturaleza y génesis de las ideas innatas. Pero es, al menos, evidente que distinguió entre ideas claras y distintas, ideas "adventicias" e ideas "facticias", y que consideró que las ideas claras y distintas eran virtualmente innatas, implantadas en la mente por la naturaleza o, más propiamente, por Dios.

Es obvio que esa teoría de las ideas innatas afecta a la concepción cartesiana no solamente de la metafísica, sino también de la física. Nuestras ideas claras y distintas de las naturalezas simples son innatas, y también lo es nuestro conocimiento de los principios universales y ciertos, y las leyes de la física. No pueden ser derivados de la experiencia sensible, porque ésta presenta particulares, y no lo universal. ¿Cuál es, pues, el papel de la experiencia? Como hemos visto, la experiencia proporciona las ocasiones de que la mente reconozca aquellas ideas que saca, por así decirlo, de sus propias potencialidades. Además, es por la experiencia por lo que adquirimos conocimiento de que hay objetos externos que corresponden a nuestras ideas. "En nuestras ideas no hay nada que no sea innato en la mente o facultad de pensar, excepto aquellas circunstancias que apuntan a la experiencia; el hecho, por ejemplo, de que juzguemos que esta o aquella idea, que tenemos ahora presente a nuestro pensamiento, ha de ser referida a una cierta cosa externa, no porque esas cosas externas transmitiesen las ideas mismas a la mente a través de los órganos de los sentidos, sino porque transmitan algo que sea ocasión a que se formen las ideas, por medio de una facultad innata, en ese momento mejor que en otro[83]".

¿Qué queda, pues, de la necesidad, afirmada por Descartes, del experimento en

física? Ya hemos dado respuesta a esa pregunta en la sección anterior. El experimento verificatorio desempeña un papel en la física a causa de las limitaciones de la mente humana. El ideal sigue siendo el sistema deductivo. No puede decirse que las hipótesis empíricas nos suministren verdadero conocimiento científico.

5

La duda metódica.

Ya hemos hecho alusión al empleo de la duda metódica por Descartes. El filósofo pensó que, como preliminar a la búsqueda de la certeza absoluta, era necesario dudar de todo aquello de lo que se pudiese dudar y tratar provisionalmente como falso todo aquello de lo que se dudara. “Dado que entonces deseaba ocuparme solamente en la investigación de la verdad, pensé que en eso había de hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiese imaginar la menor duda, a fin de ver si después de eso no quedaría algo en mi creencia que fuese indudable[84]”.

La duda recomendada y practicada por Descartes es universal en el sentido de que se aplica universalmente a todo aquello que puede ser dudado; es decir, a toda proposición acerca de cuya verdad sea posible la duda. Es metódica en el sentido de que es practicada no por amor a la duda misma, sino como una etapa preliminar en la búsqueda de la certeza y en el cambio de lo falso en lo verdadero, lo probable en lo cierto, lo dudoso en lo indudable. Es también provisional, no solamente en el sentido de que constituye una etapa preliminar en la búsqueda de la certeza, sino también en el sentido de que Descartes no se propone necesariamente substituir las proposiciones en las que anteriormente creía por otras proposiciones nuevas. Porque puede descubrirse luego que una o más proposiciones que anteriormente no eran sino opiniones, aceptadas, por ejemplo, por estar respaldadas por la autoridad de maestros o de autores antiguos, son intrínsecamente ciertas, sobre bases puramente racionales. La duda es también teorética, en el sentido de que no debe extenderse a la conducta. En la conducta, en efecto, ocurre frecuentemente que estamos obligados a seguir opiniones que son solamente probables. En otras palabras, lo que Descartes se propone es repensar la filosofía desde el principio. Y, para hacerlo así, es necesario examinar todas sus opiniones sistemáticamente, con la esperanza de encontrar un fundamento cierto y seguro sobre el cual construir; pero todo eso es asunto de reflexión teorética. Descartes no propone, por ejemplo, que se viva como si no hubiera ley moral hasta que se haya descubierto un código de ética que pueda satisfacer las exigencias de su propio método.

¿Hasta dónde puede extenderse la duda? En primer lugar, yo puedo dudar de todo

cuanto he aprendido por medio de los sentidos. “A veces he experimentado que los sentidos eran engañosos, y es más prudente no confiar por entero en nada que ya alguna vez nos haya engañado[85]”. Puede objetarse que, aunque a veces me haya engañado acerca de la naturaleza de objetos sensibles muy distantes o, pequeños, hay verdaderamente muchos ejemplos de percepciones sensibles en las que sería extravagante pensar que estoy, o puedo estar, sometido a engaño. Por ejemplo, ¿cómo puedo engañarme al pensar que este objeto es mi cuerpo? No obstante, es concebible que “estemos dormidos, y que todas esas particularidades, por ejemplo, que abrimos los ojos, movemos la cabeza, extendemos las manos, e incluso, quizá, que tenemos esas manos, no sean verdaderas[86]”. En resumen, puede ser, para decirlo con el título de una obra de Calderón, que la vida sea sueño, y que lo que nos aparece como verdadero y substancial no lo sea.

Por lo demás, esa duda no afecta a las proposiciones de los matemáticos. “Porque tanto si estoy despierto como si estoy dormido, dos y tres son cinco, y el cuadrado no puede nunca tener más de cuatro lados, y no parece posible que se sospeche que proposiciones tan claras y manifiestas sean inciertas[87]”. A veces he sido engañado en mis juicios acerca de los objetos de los sentidos, y, en consecuencia, no es completamente antinatural que considere la posibilidad de ser siempre engañado, puesto que la hipótesis tiene un fundamento parcial en la experiencia. Pero veo muy claramente que dos y tres, sumados, son cinco, y nunca he encontrado un caso en contrario. A primera vista, pues, parece que en tales materias no puedo engañarme. Hay un fundamento para dudar de las ideas “adventicias”, derivadas a través de los sentidos; pero parece que no 1o hay, en absoluto, para dudar de proposiciones cuya verdad veo muy clara y distintamente, como las verdades de las matemáticas. Podríamos decir que las proposiciones empíricas son dudosas, pero que las proposiciones analíticas son seguramente indudables.

Sin embargo, dada una determinada hipótesis metafísica, es posible dudar incluso de las proposiciones de las matemáticas. Porque puedo suponer que “algún genio maligno, tan poderoso como engañoso, haya empleado todas sus energías en engañarme[88]”. En otras palabras, mediante un esfuerzo voluntario puedo considerar la posibilidad de haber sido constituido de tal manera que me engañe incluso al pensar que son verdaderas aquellas proposiciones que inevitablemente me parecen ciertas. Descartes no pensaba, por supuesto, que la hipótesis mencionada fuese una hipótesis probable, o que hubiese algún fundamento positivo para dudar de las verdades de las matemáticas. Pero él andaba en busca de la certeza absoluta., y, en su opinión, la primera etapa de esa búsqueda consistía necesariamente en dudar de todo aquello de lo que fuera posible dudar, aun cuando la posibilidad de duda no se apoyase sino en una hipótesis ficticia. Solamente llevando las supuestas verdades hasta esa situación límite podía esperarse el hallazgo de una verdad fundamental, cuya duda resultase imposible.

De ahí que Descartes esté dispuesto a descartar como dudosas o a tratar

provisionalmente como falsas no solamente todas las proposiciones concernientes a la existencia y naturaleza de las cosas materiales, sino también los principios y demostraciones de las ciencias matemáticas que le habían parecido modelos de claridad y certeza. En ese sentido, como ya hemos observado, la duda cartesiana es universal, no, como veremos, porque Descartes *encontrase* de hecho posible dudar de toda verdad sin excepción, sino en el sentido de que ninguna proposición, por evidente que pueda parecer su verdad, debería ser exceptuada de aquélla.

Ha habido bastantes controversias en torno a la cuestión de si la duda de Descartes fue "real" o no lo fue. Pero creo que es bastante difícil dar una respuesta simple a esa pregunta. Es obvio que, si Descartes se propuso dudar de todo aquello de lo que fuera posible dudar, o tratarlo provisionalmente como falso, habría de tener alguna razón para dudar de una proposición antes de poder dudar de ésta. Porque si no pudiera encontrar ninguna razón para ello, la proposición en cuestión sería indudable, y él habría ya encontrado aquello que buscaba, a saber, una verdad absolutamente cierta e indudable. Y si hubiera esa razón para dudar, es presumible que la duda fuera "real" en la misma medida en que lo fuera la razón para albergarla. Pero no es fácil encontrar en los escritos de Descartes una exposición clara y precisa de la manera como él consideraba las razones que proponía para dudar de la verdad de distintas proposiciones. Para él estaban ampliamente justificadas las dudas relativas a la proposición de que las cosas materiales son en sí mismas precisamente como aparecen a nuestros sentidos. Creyó, por ejemplo, que las cosas no son en sí mismas coloreadas, y, naturalmente, que nuestras ideas adventicias de cosas coloreadas no son dignas de confianza. En cuanto a proposiciones como "el testimonio de los sentidos tiene que ser rechazado por entero", o "las cosas materiales son solamente imágenes mentales" (es decir, no hay cosas materiales extramentalmente existentes que correspondan a nuestras ideas claras de las mismas), Descartes tenía plena consciencia de que en la práctica no podemos creer en tales supuestos ni actuar de acuerdo con los mismos. "Tenemos que notar la distinción que he subrayado en varios pasajes, entre las actividades prácticas de nuestra vida y la investigación de la verdad; porque cuando se trata de regular nuestra vida, sería seguramente estúpido no confiar en los sentidos... Fue por eso por lo que manifesté en alguna parte que nadie en su sano juicio dudaría acerca de tales materias[89]". Por otra parte, aun cuando no podemos tener ningún verdadero sentimiento de duda en nuestra vida práctica acerca de la existencia objetiva de cosas materiales, solamente podemos probar la proposición que enuncia que existen después de haber probado la existencia de Dios. Y el conocimiento cierto de la existencia de Dios depende del conocimiento de mi propia existencia como sujeto pensante. Desde el punto de vista de nuestra adquisición de conocimiento metafísico, podemos dudar de la existencia de cosas materiales, aunque para poderlo hacer tengamos que introducir la hipótesis del "genio maligno". Al mismo tiempo, la introducción de esa hipótesis convierte la duda en "hiperbólica", para emplear el término utilizado por el propio Descartes en la

sexta meditación[90]. Y una observación de esa misma meditación, "siendo aún ignorante, o, mejor, suponiéndome a mí mismo ignorante del autor de mi ser[91]", ayuda a poner de relieve el hecho de que la hipótesis del "genio maligno" es una ficción voluntaria y deliberada.

Aunque no me atrevería a afirmar que todo lo que Descartes dice en el *Discurso del Método* y en las *Meditaciones* sirva de apoyo a esta interpretación, el punto de vista general del filósofo, tal como se presenta en sus réplicas a la crítica y en sus *Notas contra un programa*, es que la duda acerca de la existencia de Dios o de la distinción entre el sueño y la vigilia es equivalente a la abstención de afirmar y utilizar, dentro de la estructura del sistema filosófico, las proposiciones de que Dios existe y de que existen las cosas materiales, mientras no hayan sido probadas según el orden reclamado por la *ratio cognoscendi.* Así, en las *Notas contra un programa,* Descartes afirma: "Yo propuse, al comienzo de mis *Meditaciones*, considerar como dudosas todas las doctrinas que no me debían su descubrimiento original sino que habían sido denunciadas hace mucho tiempo por los escépticos. ¿Qué podría ser más injusto que atribuir a un autor opiniones que enuncia solamente con la finalidad de poder refutarlas?; ¿qué más insensato que imaginar que, por haber sido propuestas esas falsas opiniones antes de su refutación, el autor se comprometa con ellas?... ¿Hay alguien lo bastante obtuso para pensar que el hombre que compiló ese libro ignorase, mientras escribía las primeras páginas del mismo, lo que había propuesto probar en las siguientes[92]?". Descartes alega, pues, que su modo de proceder no implica que dudase de la existencia de Dios antes de formular las pruebas de que Dios existe, más de lo que el hecho de que cualquier otro escritor se proponga probar la misma proposición implica que antes dudase verdaderamente de ésta. Pero es cierto que Descartes exigió la duda sistemática de todo aquello de lo que se pudiera dudar, mientras que filósofos como santo Tomás y Escoto no lo habían hecho. La cuestión verdaderamente pertinente es la de en qué sentido preciso debe entenderse la duda cartesiana. Y no me parece que el propio Descartes ofrezca un análisis muy claro y consistente del significado que él asigna al término "duda". Todo lo que podemos hacer es tratar de interpretar lo que dice en el *Discurso del Método,* en las *Meditaciones* y en los *Principios de Filosofía,* a la luz de sus réplicas a preguntas y críticas hostiles.

CAPÍTULO III - DESCARTES - II

Cogito, ergo sum. — El pensar y el sujeto pensante. —El criterio de la verdad. — La existencia de Dios. — La acusación de círculo vicioso. — La explicación del error. — La certeza de las matemáticas. — El argumento ontológico para probar la existencia de Dios.

1

Cogito, ergo sum.

Como hemos visto, Descartes empleó la duda metódica con la intención de descubrir si había alguna verdad indudable. Y todo el que sabe por poco que sea de la filosofía de Descartes, está enterado de que el filósofo encontró esa verdad en la afirmación *Cogito, ergo sum*, “pienso, luego soy”.

Por mucho que dude, tengo que existir; de lo „contrario, no podría dudar. En el acto mismo de la duda se pone de manifiesto mi existencia. Puedo engañarme cuando juzgo que existen cosas materiales que corresponden a mis ideas. Y, si empleo la hipótesis metafísica de un “genio maligno”, que me ha hecho de tal modo que me engañe en todo, puedo concebir, aunque ciertamente con dificultad, la posibilidad de estar engañado al pensar que las proposiciones matemáticas son verdaderas y ciertas. Pero, por mucho que extienda la aplicación de la duda, no puedo extenderla a mi propia existencia. Porque en el acto mismo de dudar se revela mi existencia. Aquí tenemos una verdad privilegiada, que es inmune a la influencia corrosiva no ya sólo de la duda natural que puedo experimentar a propósito de mis juicios sobre cosas materiales, sino también de la duda “hiperbólica” hecha posible por la hipótesis ficticia del *malin génie*. Si me engaño, tengo que existir para estar engañado; si sueño, tengo que existir para soñar.

Lo mismo había sido ya observado siglos antes por san Agustín[93]. Y quizá podría esperarse que Descartes siguiese a san Agustín al expresar su verdad existencial fundamental en la forma *“Si fallar, sum"*, “si me equivoco, existo”. Pero la duda es una forma de pensamiento. “Por la palabra *pensar* entiendo todo aquello de lo que somos conscientes como operante en nosotros[94]”. Y aunque la absoluta certeza de mi existencia se me hace máximamente manifiesta en el acto de la duda[95], Descartes, si bien piensa en el *si fallor, sum*, prefiere formular su verdad en la forma no hipotética, *Cogito, ergo sum.*

Es obvio que esa certeza de mi propia existencia se da solamente cuando estoy pensando, cuando soy consciente. “Yo soy, yo existo, eso es cierto. Pero, ¿cuántas veces? Solamente cuando pienso; porque podría ocurrir que, si yo cesase enteramente de pensar, cesase igualmente por completo de existir[96]”. “Con sólo que yo dejase de

pensar, aun cuando todas las restantes cosas que antes hubiera imaginado hubiesen existido realmente, no tendría razón alguna para pensar que yo hubiese existido[97]". Del hecho de que yo existo cuando pienso y mientras pienso, no puedo concluir, sin más, que existo cuando no estoy pensando. "Yo soy, yo existo, es necesariamente verdad cada vez que lo pronuncio o que lo concibo mentalmente[98]". Aunque, si dejase de pensar no podría, evidentemente, hacer aserción de mi existencia, no me es posible concebir mi no existencia aquí y ahora; porque concebir, es existir.

Ahora bien, Descartes habla de "esta proposición, *pienso, luego soy*[99]". Y es obvio que la proposición se expresa en forma inferencial. Pero ya había dicho que "cada individuo puede tener mentalmente una intuición del hecho de que existe y de que piensa[100]". Se plantea, pues, la cuestión de si, según Descartes, infiero o intuyo mi propia existencia.

Se responde a esa pregunta del modo siguiente: "El dice: *yo pienso; por lo tanto yo soy o existo;* no deduce la existencia a partir del hecho de pensar por medio de un silogismo, sino que por un acto simple de visión mental reconoce, por decirlo así, una cosa que es conocida por sí misma *(per se).* Eso es evidente por el hecho de que, si se dedujese silogísticamente, la premisa mayor, que *todo lo que piensa es, o existe,* tendría que ser anteriormente conocida; pero eso ha sido más bien aprendido por la experiencia individual de que a menos que exista no puede pensar. Porque nuestra mente está de tal modo constituida por naturaleza que las proposiciones generales se forman a partir del conocimiento de las particulares[101]". Es verdad que en los *Principios de Filosofía* Descartes dice que "yo no he negado que tenemos ante todo que conocer qué es conocimiento, qué es existencia, qué es certeza, y que para pensar tenemos que ser[102]". Pero, aun concediendo a Burman que había dicho eso en los *Principios,* explica que la prioridad de la premisa mayor "todo lo que piensa, es", es implícita, y no explícita. "Porque yo atiendo solamente a lo que experimento en mí mismo, a saber, *yo pienso, luego yo soy,* y no presto atención a aquella noción general, 'todo lo que piensa, es[103]' ". Es posible que Descartes no se exprese con perfecta claridad ni con perfecta consecuencia. Pero su posición general es ésta. Intuyo en mi propio caso la conexión necesaria entre mi pensar y mi existir. Es decir, intuyo en un caso concreto la imposibilidad de mi pensar sin mi existir. Y expreso esa intuición en la proposición *"Cogito, ergo sum".* Lógicamente hablando, esa proposición presupone una premisa general. Pero eso no significa que yo piense primeramente una premisa general y luego infiera una conclusión particular. Al contrario, mi conocimiento explícito de la premisa general sigue a mi intuición de la conexión necesaria y objetiva entre mi pensar y mi existir[104]. O quizá pueda decirse que es concomitante a la intuición, en el sentido de que se descubre como latente en la intuición, o intrínsecamente implicado en ésta.

Pero ¿qué es lo que significa "pensar" en la proposición *Cogito, ergo sumí* "Por la palabra 'pensar' entiendo todo aquello de lo que somos conscientes como operante en

nosotros. Y, por eso, no solamente el entender, querer e imaginar, sino también el sentir, son aquí la misma cosa que el pensar[105]”. Pero es necesario entender claramente el significado de ese pasaje. De lo contrario, podría parecer que Descartes incurre en inconsecuencia al incluir en el *pensar,* el imaginar y el sentir, mientras al mismo tiempo está “fingiendo” que todas las cosas materiales son inexistentes. Lo que Descartes quiere decir es que, incluso si yo nunca hubiese sentido, ni percibido, ni imaginado ningún objeto real existente, fuese parte de mi cuerpo o exterior a mi propio cuerpo, no por ello dejaría de ser verdadero que me parece imaginar, percibir y sentir, y, en consecuencia, que tengo esas experiencias, en la medida en que son procesos mentales conscientes. “Es, al menos, enteramente cierto que me parece que veo luz, que oigo ruidos y que siento calor. Eso no puede ser falso; eso es, propiamente hablando, lo que en mí se llama sentir; y, tomado en esa acepción, no es otra cosa que pensar[106]”. En su réplica a la quinta serie de objeciones, Descartes observa que “del hecho de que pienso que ando puedo perfectamente inferir la existencia de la mente que lo piensa, pero no la del cuerpo que anda[107]”. Puedo soñar que estoy caminando, y para soñar tengo que existir; pero de ahí no se sigue que camine realmente. Del mismo modo, arguye Descartes, si pienso que percibo el sol o que huelo una rosa, tengo que existir; y eso valdría incluso en el caso de que no hubiese ningún sol real ni rosa objetiva alguna.

El *Cogito, ergo sum* es, pues, la verdad indubitable sobre la cual Descartes se propone fundamentar su filosofía. “Llegué a la conclusión de que podría aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que estaba buscando[108]”. “Esa conclusión, *pienso, luego soy,* es la primera y más segura de todas las que se presentan al que filosofa de una manera ordenada[109]”. Es el primer juicio existencial, y el más seguro. Descartes no se propone construir su filosofía sobre un principio lógico abstracto. Pese a todo lo que algunos críticos puedan haber dicho, Descartes no se interesaba simplemente por esencias o posibilidades; se interesaba por la realidad existente, y su principio primario es una proposición existencial. Pero tenemos que recordar que cuando Descartes dice que esa proposición es la primera y la más cierta, está pensando en el *ordo cognoscendi.* Por eso dice que es la primera y más segura de todas las que se presentan al que filosofa de una manera ordenada. No pretende implicar, por ejemplo, que nuestra existencia esté más firmemente fundamentada que la existencia de Dios por lo que respecta al *ordo essendi.* Lo que quiere decir es simplemente que en el *ordo cognoscendi* u *ordo inveniendi* es fundamental el *Cogito, ergo sum,* puesto que de él no puede dudarse. Es obvio que es posible dudar de que Dios exista, puesto que, en efecto, hay gente que lo duda. Pero no es posible dudar de la existencia propia, puesto que la proposición “yo dudo de si existo” es en sí misma contradictoria. Yo no podría dudar si no existiera, al menos, durante el período de la duda. Puedo, desde luego, pronunciar las palabras “dudo de si existo”, pero, al pronunciarlas, no puedo por menos de afirmar mi propia existencia. Eso es realmente lo que Descartes observa.

2

El pensar y el sujeto pensante.

Pero cuando afirmo mi propia existencia, ¿qué, es, realmente, aquello que afirmo como existente? Hay que recordar que ya he “fingido” que no existe cosa alguna extramental. Al formar la hipótesis del genio maligno, he quedado en condiciones de dudar, al menos con una duda “hiperbólica”, de que las cosas que me parece percibir y sentir existan realmente. Y esa duda hiperbólica ha sido aplicada incluso a la existencia de mi propio cuerpo. Ahora bien, el *Cogito, ergo sum* es afirmado incluso aceptada la presencia de esa duda hiperbólica. El punto está en que, incluso dada la hipótesis del genio maligno y todas las consecuencias que de la misma resultan, no puedo dudar de mi propia existencia sin afirmarla. Pero, mientras se presuponga aquella hipótesis, no puedo, al afirmar mi propia existencia, afirmar la existencia de mi cuerpo ni de nada que no sea mi propio pensar. Por tanto, dice Descartes, cuando afirmo mi propia existencia en el *Cogito, ergo sum,* lo que afirmo es la existencia de mí mismo como algo que piensa, y nada más. "Pero, ¿qué soy yo entonces? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, afirma, niega, quiere, rehúsa, y que también imagina y siente[110]”.

Se ha propuesto como objeción a Descartes la de que éste hace aquí una verdadera distinción entre alma, mente o consciencia, y cuerpo, y que, en esa etapa, no tiene aún derecho a hacer tal distinción, puesto que no ha probado que una cosa corpórea no pueda pensar, o que el pensamiento sea esencialmente un proceso espiritual. Y es, indudablemente, verdad que al aplicar la duda hiperbólica a la existencia del cuerpo, y declarar entonces que incluso en presencia de esa duda hiperbólica, no puedo negar la existencia de mi yo como una cosa pensante, Descartes implica que esa cosa pensante, a la que llama “el yo”, no es el cuerpo. Pero insiste en que en la segunda meditación no dio por supuesto que ninguna cosa corpórea pudiera pensar; todo lo que se propuso afirmar fue que el yo, cuya existencia afirmó en el *Cogito, ergo sum,* es una cosa pensante. Y enunciar que yo soy una cosa pensante no es lo mismo que enunciar que alma y cuerpo son ontológicamente distintos, inmaterial la una y material el otro. En otras palabras, la primera aserción tiene que ser entendida desde un punto de vista epistemológico. Si excluyo de mi pensamiento el cuerpo y afirmo entonces mi propia existencia, afirmo

la existencia de mi yo como una cosa pensante, como un sujeto; pero no enuncio exigencia necesaria alguna respecto de la relación ontológica entre mente y cuerpo. Por lo que concierne al punto realmente alcanzado, podemos decir que, tanto si una cosa corpórea puede pensar como si no, el pensar está ahí, y es de ese pensar de lo que afirmo, como un hecho indubitable, la existencia. Por eso es por lo que Descartes, en réplica a objeciones, insiste en que su doctrina sobre la relación precisa entre mente y cuerpo se establece en un estadio ulterior, a saber, en la sexta meditación, y no en la segunda. “Pero además de eso se me pregunta aquí cómo pruebo que un cuerpo no puede pensar. Perdóneseme si replico que aún no he dado base para que se plantee esa cuestión; porque donde primeramente la trato es en la sexta meditación[111]”. Semejantemente, en la réplica a la tercera serie de objeciones, Descartes observa: “Una cosa que piensa puede ser algo corpóreo, dice mi objetante; y lo contrario se da por supuesto, no se prueba. Pero en realidad yo nunca lo di por supuesto, ni lo utilicé como base de mi argumentación; lo dejé enteramente indeterminado hasta la sexta meditación, en la que se da la prueba correspondiente[112]”. En las respuestas a la cuarta serie de objeciones admite que si solamente hubiera buscado una certeza ordinaria o “vulgar”, habría podido, ya en la segunda meditación, haber concluido que la mente y el cuerpo son realmente distintos, sobre la base de que el pensamiento puede ser concebido sin referencia al cuerpo. “Pero, como una de aquellas dudas hiperbólicas aducidas en la primera meditación llegaba lo bastante lejos para impedirme estar seguro de ese hecho, a saber, que las cosas son en su naturaleza exactamente como perdimos que son, por cuanto había supuesto que no tenía conocimiento alguno del autor de mi ser, todo lo que he dicho sobre Dios y sobre la verdad en las meditaciones tercera, cuarta y quinta, sirve para promover la conclusión de la distinción real entre mente y cuerpo, que finalmente se completa en la sexta meditación[113]”. Por último, en la réplica a la séptima serie de objeciones, Descartes afirma: “nunca he presupuesto en modo alguno que la mente fuera incorpórea. Finalmente, lo probé en la sexta meditación[114]”. No debemos cansarnos de repetir que Descartes procede en las meditaciones según el *ordo cognoscendi o inveniendi*, de una manera metódica y sistemática, y que no desea ser interpretado como si, en una determinada etapa de sus reflexiones, estuviese afirmando más de lo que en ese momento se requiere.

Hay otra objeción a la que tenemos que aludir aquí. Descartes, se dice, no tenía derecho a suponer que el pensamiento requiera un pensante. El pensar, o, más bien, los pensamientos, constituyen un dato; pero el “yo” no es un dato. Y su afirmación de que “yo soy una cosa que piensa” no tiene tampoco justificación. Lo que hizo Descartes fue dar por supuesto, de un modo no crítico, el concepto escolástico de substancia, siendo así que tal doctrina debería haber sido sometida a la prueba de la duda.

Creo que es verdad que Descartes da por supuesto que el pensar requiere un sujeto pensante. En el *Discurso del Método*, después de decir que para dudar o para

equivocarme tengo que existir y que si dejase de pensar no tendría razón alguna para decir que existía, observa: “conocí, con eso, que yo era una substancia, toda la esencia o naturaleza de la cual no es sino pensar, y que no necesita, para ser, de ningún lugar, ni depende de cosa material alguna[115]”. Ahí da ciertamente por supuesta la doctrina de la substancia. Puede objetarse, desde luego, que es ilegítimo abusar de lo que se dice en el *Discurso del Método.* En esa obra habla Descartes, por ejemplo, como si la distinción real ontológica entre alma y cuerpo fuese inmediatamente conocida sobre la base del *Cogito,* mientras que en las respuestas a las *Objeciones* llama la atención sobre el hecho de que él trata de aquella distinción en la sexta meditación, y no en la segunda. Y si aceptamos esa réplica por lo que respecta a la naturaleza precisa de la distinción entre alma y cuerpo, y nos abstenemos de tomar al pie de la letra lo que dice el *Discurso,* debemos también abstenernos de dar un peso excesivo a lo que el mismo *Discurso* dice de que yo me conozco como “una substancia toda la naturaleza de la cual no es sino pensar”. Por otra parte, en la segunda meditación, Descartes parece suponer que el pensar requiere un sujeto pensante, y en sus respuestas a la tercera serie de *Objeciones* afirma simplemente que “es cosa cierta que no puede existir pensamiento alguno aparte de algo que piense, ni puede haber actividad o accidente alguno sin una substancia en la cual existan[116]”.

La acusación de que Descartes dio por supuesta una doctrina de la substancia parece, pues, estar justificada. Es verdad que los críticos que formulan esa acusación son a veces fenomenalistas, que piensan que Descartes fue desorientado por formas gramaticales que le llevaron al falso supuesto de que el pensar requiere un sujeto pensante. Pero no es necesario ser fenomenalista para admitir la validez de la acusación. Porque de lo que se trata, a mi parecer, no es de que Descartes se equivocase al decir que el pensar exige un sujeto pensante, sino de que las exigencias de su propio método requerían que esa proposición fuese sometida a la duda, y no dada por supuesta.

Debe observarse, sin embargo, que tanto en las *Meditaciones* como en los *Principios de Filosofía,* Descartes trata de la substancia después de probar la existencia de Dios. Y podría decirse, en consecuencia, que la aserción de la doctrina de la substancia como una doctrina ontológica no es simplemente supuesta, sino que sólo se establece cuando Descartes ha probado la existencia de Dios, como garante de la validez de todas nuestras ideas claras y distintas. Por lo que respecta al *Cogito, ergo sum,* puede decirse que Descartes estaba convencido de que, después de descartar con el pensamiento todo aquello de lo que es posible dudar, aprehendo no simplemente un pensar o un pensamiento, atribuido de una manera no crítica a una substancia pensante, sino más bien un yo-pensante o *ego.* Lo que aprehendo no es meramente un pensar, sino “a mí, pensando”. Descartes puede acertar o equivocarse al creer que él mismo, o cualquier otro individuo, aprehenda inmediatamente eso como un *datum* indudable, pero, tanto si acierta como si se equivoca, su posición no

es la del que supone de una manera no-crítica una doctrina substancialista.

En todo caso, parece correcto decir que, para Descartes, lo aprehendido en el *Cogito, ergo sum* es simplemente el yo que queda cuando se ha excluido todo lo que no sea el “pensar”. Lo que es aprehendido es, desde luego, un yo existente concreto y no un ego transcendental; pero no es el yo del discurso ordinario, es decir, por ejemplo, el señor Descartes que habla con sus amigos y que es escuchado y observado por éstos. Si el ego del *Cogito, ergo sum* es contrastado con el ego transcendental de Fichte, se puede hablar sin duda de él como del yo empírico; pero subsiste el hecho de que no es precisamente el yo de la oración “yo salgo esta tarde de paseo por el parque”

3

El criterio de la verdad.

Habiendo descubierto una verdad indubitable, *Cogito, ergo sum*, Descartes inquiere “lo que se necesita en una proposición para que sea verdadera y cierta. Porque, como acababa, de descubrir una que sabía que lo era, pensé que debía conocer también en qué consistía esa certeza[117]”. En otras palabras, Descartes espera, mediante el examen de una proposición que se reconoce como verdadera y cierta, encontrar un criterio general de certeza. Y llega a la conclusión de que en la proposición “pienso, luego soy”, no hay nada que le asegure de su verdad excepto que ve muy clara y distintamente qué es lo afirmado. De ahí que “llegué a la conclusión de que podía suponer como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas[118]”. Similarmente, “me parece que puedo establecer como una regla general que todas las cosas que percibo (en la versión francesa: ‘que concibo’) muy clara y distintamente son verdaderas[119]”.

¿Qué entiende Descartes por percepción clara y distinta? En los *Principios de Filosofía*[120] nos dice que llama “claro a aquello que está presente y manifiesto a una mente atenta, del mismo modo a como afirmamos que vemos claramente los objetos cuando, estando presentes al ojo que los contempla, operan sobre éste con fuerza suficiente. Pero ‘distinto’ es aquello que es tan preciso y diferente de todos los otros objetos, que no contiene en sí mismo nada que no esté claro”. Tenemos que distinguir entre claridad y distinción. Un dolor intenso, por ejemplo, puede ser muy claramente percibido, pero puede ser confuso para el que lo sufre y juzga falsamente de su naturaleza. “De ese modo, la percepción puede ser clara sin ser distinta, mientras que no puede ser distinta sin ser también clara”. Indudablemente, ese criterio de verdad fue sugerido a Descartes por las matemáticas. Una proposición matemática verdadera se impone a la mente, por así decirlo, por sí misma. Cuando se ve clara y distintamente, la mente no puede por menos de asentir a ella. Del mismo modo, yo afirmo la proposición “pienso, luego existo”, no porque le aplique criterio alguno de verdad, sino simplemente porque veo de una manera clara y distinta que es así.

Ahora bien, podría parecer que, una vez descubierto ese criterio de verdad, Descartes pudiera proceder sin más a su aplicación. Pero el asunto, piensa el filósofo,

no es tan simple como parece. En primer lugar, “hay alguna dificultad en cerciorarse de cuáles son aquellas (cosas) que percibimos distintamente[121]”. En segundo lugar, “quizás un dios podría haberme dotado de tal naturaleza que yo podría haberme engañado incluso a propósito de cosas que me parecieran máximamente manifiestas... Estoy obligado a admitir que para él es fácil, si él lo quiere, ser causa de mi error, incluso en materias en las que creo disponer de la mejor evidencia[122]”. En verdad, en vista del hecho de que no tengo razón alguna para creer que haya un dios engañador, y en vista del hecho de que aún no me he satisfecho en cuanto a que haya en absoluto un Dios, la razón para dudar de la validez del criterio es “muy ligera, y, por decirlo así, metafísica[123]”. Pero no por ello debe dejarse de tenerla en cuenta. Y eso significa que tengo que probar la existencia de un dios que no sea engañador.

Si Descartes está dispuesto a albergar una duda hiperbólica acerca de la verdad de proposiciones que se ven clara y distintamente, puede parecer a primera vista que dicha duda debería extenderse incluso a la proposición “pienso, luego soy”. Pero está claro que no es así. Y la razón de que no sea así es bastante obvia a consecuencia de lo que ya se ha dicho. Yo podría estar constituido de tal modo que me engañase cuando una proposición matemática, por ejemplo, me parece tan clara y distinta que no puedo por menos de aceptarla como verdadera; pero no puedo estar constituido de modo que me engañe al pensar que existo; porque no puedo engañarme, a menos que exista. El *Cogito, ergo sum*, dado que se tome en el sentido de afirmar mi existencia mientras pienso, escapa a toda duda, incluso a la duda hiperbólica. Ocupa una posición privilegiada, puesto que es una condición necesaria de todo pensamiento, de toda duda y de todo engaño.

4

La existencia de Dios.

Es, pues, necesario probar la existencia de un dios que no sea engañador, para asegurarme de que no me engaño al aceptar como verdaderas aquellas proposiciones que percibo muy clara y distintamente. Por otra parte, es necesario probar la existencia de Dios sin referencia al mundo exterior considerado como un objeto, realmente existente, de sensación y pensamiento. Porque si una de las funciones de la prueba es la de disipar mi duda hiperbólica acerca de la existencia real de cosas distintas de mi pensamiento, me encerraría evidentemente en un círculo vicioso si tuviera que basar mi prueba en el supuesto de que existe realmente un mundo extramental correspondiente a mis ideas del mismo. Descartes se ve así impedido, por las exigencias de su propio método, de utilizar el tipo de demostración que había sido ofrecido por santo Tomás. Descartes tenía que probar la existencia de Dios desde dentro, por decirlo así.

En su tercera meditación comienza por examinar las ideas que tiene en la mente. Si se considera a éstas solamente como modificaciones subjetivas o “modos de pensamiento”, son todas semejantes. Pero si se las considera en su carácter representativo, según su contenido, difieren grandemente unas de otras y unas contienen más “realidad objetiva” que otras. Ahora bien, todas esas ideas son, de algún modo, causadas. Y “es manifiesto por la luz natural que tiene que haber al menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto... Aquello que es más perfecto, es decir que tiene más realidad en sí mismo, no puede proceder de lo menos perfecto[124]”.

Algunas ideas, como mis ideas adventicias de colores, cualidades táctiles, etcétera, podrían haber sido producidas por mí mismo. En cuanto a ideas como las de substancia o duración, podrían haber sido derivadas de la idea que tengo de mí mismo. Verdaderamente, no es tan fácil ver cómo puede ser así en el caso de ideas como las de extensión o movimiento, dado que “yo” soy solamente una cosa pensante. “Pero, como son meramente ciertos modos de la substancia, y como yo mismo soy también una substancia, parece que podrían estar contenidas en mí eminentemente[125]”.

La cuestión es, pues, si la idea de Dios podría haber sido producida por mí

mismo. ¿Cuál es esa idea? “Por la palabra Dios entiendo una substancia que es infinita, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la cual yo mismo, y todo lo demás, si es que algo más existe, hemos sido creados[126]”. Y si examino esos atributos o características, veo que las ideas de éstos no pueden haber sido producidas por mí mismo. Por cuanto yo soy substancia, puedo formar la idea de substancia; pero, al mismo tiempo, yo no podría, como substancia finita, poseer la idea de substancia infinita, a menos que ésta procediese de una substancia infinita existente. Puede decirse que yo puedo perfectamente formar por mí mismo la idea de lo infinito, mediante una negación de la finitud. Pero, según Descartes, mi idea de lo infinito no es una idea meramente negativa; porque veo claramente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita. En verdad, de algún modo la idea de infinito tiene que ser anterior a la de lo finito. Porque ¿cómo podría yo conocer mi finitud y limitaciones, a no ser comparándome con la idea de un ser infinito y perfecto? Además, aunque yo no comprehenda la naturaleza de lo infinito, mi idea de infinito es suficientemente clara y distinta para convencerme de que contiene más realidad que cualquier otra idea, y que no puede ser una mera construcción mental de mí mismo. Puede objetarse que todas las perfecciones que atribuyo a Dios pueden estar potencialmente en mí. Después de todo, yo tengo consciencia de que mi conocimiento crece; y, posiblemente, podría crecer hasta lo infinito. Pero, en realidad, tal objeción es falaz. Porque la posesión de la potencialidad y la capacidad de crecer en perfección es la posesión de imperfecciones, si comparamos esa potencialidad y capacidad con la idea que tenemos de la perfección infinita actual de Dios. “El ser objetivo de una idea no puede ser producido por algo que existe potencialmente... sino solamente por un ser que es formal o actual[127]”.

Por otra parte, esa argumentación puede ser suplementada por una línea de razonamiento algo diferente. Puedo preguntarme si yo, que poseo la idea de un ser perfecto e infinito, puedo existir si ese ser no existe. ¿Es posible que mi existencia se derive de mí mismo, o de mis padres, o de alguna otra fuente menos perfecta que Dios?

Si fuese yo mismo el autor de mi ser “habría puesto en mí toda perfección de la que poseyese alguna idea, y, así, sería Dios[128]”. Descartes argumenta que si yo fuera causa de mi propia existencia, yo sería la causa de la idea de lo perfecto que está presente en mi mente, y para que fuera así yo tendría que ser el ser perfecto, Dios mismo. Argumenta también que no es necesario introducir la noción de comienzo de mi existencia en el pasado. Porque “para ser conservada en cada momento de su duración, una substancia tiene necesidad del mismo poder y acción que se requeriría para producirla y crearla de nuevo si aún no existiese; de modo que la luz de la naturaleza nos manifiesta claramente que la distinción entre creación y conservación es solamente una distinción de razón[129]”. Por lo tanto, puedo preguntarme si poseo el poder de hacerme a mí, que soy ahora, existir también en el futuro. Si tuviese ese poder, sería consciente del mismo. “Pero no tengo consciencia de nada como eso, y

de ahí conozco claramente que dependo de algún ser diferente de mí mismo[130]”.

Pero ese ser que es diferente de mí mismo no puede ser algo inferior a Dios. Tiene que haber al menos tanta realidad en la causa como en el efecto. Y, en consecuencia, se sigue que el ser del que dependo tiene o qué ser Dios o que poseer la idea de Dios. Pero si fuera un ser inferior a Dios, aunque poseedor de la idea de Dios, podríamos formular una nueva pregunta a propósito de la existencia de ese ser. Y, en definitiva, para evitar un regreso infinito, hemos de llegar a la afirmación de la existencia de Dios. “Está perfectamente claro que no puede haber ahí un regreso hasta el infinito, puesto que lo que está en cuestión no es tanto la causa que primeramente me creó como la que me conserva en el momento presente[131]”.

En la medida en que esa segunda línea de argumentación es peculiar a Descartes y no reducible simplemente a alguna forma de la tradicional demostración causal de la existencia de Dios, su característica especial es el empleo que en ella se hace de la idea de Dios como el ser perfecto infinito. Y ése es un rasgo que comparte con la primera línea de argumentación. Es verdad que esta última procede simplemente de la idea de Dios a la afirmación de la existencia de Dios, mientras que el segundo argumento afirma a Dios no solamente como causa de la idea de lo perfecto, sino también como causa de mí mismo, el ser en el que se da la idea. Y la segunda línea de argumentación añade, así, algo a la primera. Pero ambas comprenden la consideración de la idea de Dios como el ser perfecto infinito, y Descartes proclama que “la gran ventaja de probar la existencia de Dios de ese modo, mediante su idea, es que reconocemos al mismo tiempo lo que Él es, en la medida en que lo permite la debilidad de nuestra naturaleza. Porque cuando reflexionamos sobre la idea de Dios que está implantada en nosotros, percibimos que Él es eterno, omnisciente, omnipotente... y que, en resumen, tiene en sí mismo todo aquello en lo que podemos claramente reconocer toda perfección infinita, o el bien no limitado por imperfección alguna[132]”.

Está claro, pues, que para Descartes la idea de lo perfecto es una idea privilegiada. Es una idea que no solamente tiene que ser causada por una causa externa, sino que tiene también que parecerse al ser del que es idea, como una copia se parece a su modelo. Nuestra idea del ser perfecto e infinito es, debe confesarse, inadecuada a la realidad en el sentido de que no podemos comprender plenamente a Dios; pero no por ello deja de ser clara y distinta. Y es una idea privilegiada en el sentido de que su presencia nos fuerza a trascendernos, al afirmar que es producida por una causa externa, y al mismo tiempo a reconocer su carácter objetivamente representativo. Las demás ideas, según Descartes, podrían haber sido producidas por nosotros. Es posible que, en el caso de algunas, sea muy improbable que se trate de ficciones mentales, pero así puede, al menos, concebirse. En cambio, la reflexión nos convence de que eso es inconcebible en el caso de la idea de lo perfecto.

Muchos de nosotros tendrán probablemente serias dudas en cuanto a si es tan claro y cierto que la idea del ser infinitamente perfecto es inexplicable como

construcción mental nuestra. Y algunos críticos querrían probablemente ir más lejos y mantener que, realmente, no existe en absoluto tal idea, aun cuando empleemos la frase “ser perfecto infinito”. Pero, de todos modos, Descartes estaba firmemente convencido de que su tesis era no solamente defendible, sino necesaria. Según él, aquella idea es positiva, es decir, una idea con un contenido positivo que es relativamente claro y distinto ; tal idea no puede haber sido derivada de la percepción sensible; no es una ficción mental, que podamos variar a voluntad; “y, en consecuencia, la única alternativa es que sea innata en mí, lo mismo que es innata en mí la idea de mi yo[133]”. Esa idea es, en realidad, la imagen y semejanza de Dios en mí; es “como la marca del artífice impresa en su obra[134]”, puesta por Dios en mí cuando me creó.

Ahora bien, ya hemos hecho referencia a las *Notas contra un programa* en las que Descartes niega que al postular ideas innatas pretendiese afirmar que tales ideas fueran *actuales,* o que fuesen alguna clase de “especies” (en el sentido escolástico del término, es decir, modificaciones accidentales del entendimiento), distintas de la facultad de pensar. Él no pretendió nunca dar a entender que los niños al nacer tuviesen una idea actual de Dios, sino solamente que hay en nosotros por naturaleza una potencialidad innata por la cual conocemos a Dios. Y esa afirmación parece implicar una concepción leibniziana de las ideas innatas, a saber, la de que somos capaces de formar “desde dentro” la idea de Dios. Es decir, sin referencia alguna al mundo exterior, el sujeto que tiene consciencia de sí mismo puede formar dentro de sí mismo la idea de Dios. En tanto que las ideas innatas son contrastadas con las ideas derivadas de la percepción sensible, podemos decir que la idea de Dios es innata en el sentido de que es producida por mía capacidad natural y nativa de la mente, y es, pues, innata de una manera no actual, sino potencial. En la tercera meditación, Descartes habla de mi conocimiento de mí mismo como algo “que incesantemente aspira a algo mejor y más grande que yo mismo[135]”. Y eso sugiere que la idea potencialmente innata de Dios es actualizada bajo el impulso de una orientación innata del ser humano hacia su autor y creador, orientación que se manifiesta en la aspiración hacia un objeto más perfecto que el yo. Y es natural encontrar en ese modo de ver alguna conexión con la tradición agustiniana, con la que Descartes estaba hasta cierto punto familiarizado, a través de su relación con el Oratorio del cardenal de Bérulle.

Sin embargo, es difícil ver cómo pueden conciliarse esa interpretación del carácter innato de la idea de Dios y otras afirmaciones de Descartes. Porque ya hemos visto que en la tercera meditación éste pregunta “cómo sería posible que yo conociese que dudo y deseo, es decir, que algo me falta, si no tuviese dentro de mí alguna idea de un ser más perfecto que yo mismo, en comparación con el cual reconozco las deficiencias de mi naturaleza[136]”. Y explícitamente afirma que “la noción de infinito es de algún modo anterior a la noción de finito, es decir, la noción de Dios anterior a la de mí mismo[137]”. Ese pasaje sugiere claramente que no es que yo forme la idea

del ser infinito y perfecto por ser yo consciente de mi imperfección y deficiencia, y de mi aspiración a lo perfecto, sino más bien que soy consciente de mi imperfección porque poseo ya la idea de lo perfecto, y solamente por ello. Puede que eso no nos autorice a concluir que la idea de Dios es actualmente innata; pero al menos parece quedar claramente formulado que la idea del ser perfecto e infinito, aun cuando sólo sea innata potencialmente, es actualizada antes que la idea del yo. Y, en ese caso, parece seguirse que Descartes cambia de posición entre la segunda y tercera meditación. La primacía del *Cogito, ergo sum* es substituida por la primacía de la idea de lo perfecto.

Es posible decir, desde luego, que el *Cogito, ergo sum,* es una proposición o juicio, mientras que la idea de lo perfecto no lo es. Y Descartes no ha negado nunca que el *Cogito, ergo sum* presuponga algunas ideas. Presupone, por ejemplo, una cierta idea del yo. Puede, pues, presuponer también la idea de lo perfecto, sin perjuicio de la primacía del *Cogito, ergo sum* como juicio existencial fundamental. Porque aunque la idea de lo perfecto, preceda a aquel juicio, la afirmación de la existencia de Dios no le precede.

Pero creo que habría también que hacer alguna distinción entre el *Cogito, ergo sum,* de la segunda meditación y el de la tercera. En el primer caso, tenemos una idea abstracta e inadecuada del yo, y la afirmación de la existencia del yo. En el segundo caso tenemos una idea menos inadecuada del yo, es decir, tenemos la idea del yo en tanto que posee la idea de lo perfecto. Y el punto de partida de la argumentación no es el puro *Cogito, ergo sum,* considerado sin referencia a la idea de Dios, sino el *Cogito, ergo sum* considerado como la afirmación de la existencia de un ser que posee la idea de lo perfecto y la consciencia de sus propias imperfecciones, de su finitud y limitación a la luz de aquella idea. Así pues, el *datum* no es el mero yo, sino el yo en cuanto que tiene en sí mismo la semejanza representativa del ser perfecto infinito.

La finalidad de las observaciones precedentes no es sugerir que las argumentaciones cartesianas en favor de la existencia de Dios puedan hacerse impermeables a la crítica. Por ejemplo, Descartes podría escapar de la acusación de haber postulado ideas innatas actuales, pues podría alegar que en las *Notas contra un programa* explicó que las ideas innatas, en la acepción que él daba al término, son ideas “que no proceden de otra fuente que de nuestra facultad de pensar, y son, en consecuencia, juntamente con esa misma facultad, innatas en nosotros, es decir, que, potencialmente, están siempre en nosotros. Porque la existencia en una facultad no es existencia actual, sino existencia meramente potencial, ya que la misma palabra “facultad” designa precisamente potencialidad[138]”. Pero es obvio que eso no impide que pueda mantenerse que la idea de Dios no es innata ni siquiera en ese sentido. Por lo demás, hemos de tratar de descubrir qué es lo que realmente quiere decir Descartes antes de poder criticar con provecho lo que dice. Indicar inconsecuencias es bastante fácil; pero, detrás de las inconsecuencias,, está el punto de vista que él trata de

expresar. Y su punto de vista no parece incluir la substitución de la primacía del *Cogito, ergo sum* implicada en la segunda meditación por la primacía de la idea de lo perfecto contenida en la tercera meditación. Se trata más bien de que una comprensión más adecuada del "yo", la existencia del cual es afirmada en el *Cogito, ergo sum,* revela que éste es un yo pensante que posee la idea de lo perfecto. Y ése es el fundamento de la argumentación en favor de la existencia de Dios. "Toda la fuerza de la argumentación que he empleado aquí para probar la existencia de Dios, consiste en esto, en que reconozco que no es posible que mi naturaleza sea la que es, y que yo tenga en mí la idea de Dios, si Dios no existe verdaderamente[139]".

5

La acusación de círculo vicioso.

En las *Meditaciones,* Descartes infiere de las dos precedentes demostraciones de la existencia de Dios, que no es engañador. Pues existe Dios, el ser supremamente perfecto, no expuesto a error ni a defecto alguno. Y “por ello es manifiesto que no puede engañar, pues la luz de la naturaleza nos enseña que el fraude y el engaño proceden necesariamente de algún defecto[140]”. Siendo perfecto, Dios no puede habernos engañado; en consecuencia, aquellas proposiciones que veo muy clara y distintamente, tienen que ser verdaderas. Es la certeza en la existencia de Dios lo que nos faculta a aplicar universalmente y con confianza el criterio de verdad que nos ha sido sugerido por la reflexión sobre la proposición privilegiada, “pienso, luego soy”.

Pero antes de seguir adelante tenemos que considerar la cuestión de si, al probar la existencia de Dios, no se encierra Descartes en un círculo vicioso, por utilizar el mismo criterio que ha de ser garantizado por la conclusión de la prueba. La cuestión es bastante simple. Descartes tiene que probar la existencia de Dios para poder estar seguro de que es legítimo hacer uso del criterio de claridad y distinción más allá de la intuición del *Cogito.* Pero ¿puede probar la existencia de Dios, y la prueba, sin hacer uso del criterio? Si hace uso de éste, prueba la existencia de Dios por medio del mismo criterio que solamente se establece como criterio cuando se ha probado la existencia de Dios.

Puede parecer que esa cuestión no deba plantearse antes de presentar el otro argumento de Descartes en favor de la existencia de Dios, a saber, el llamado argumento ontológico; pero no creo que sea así. Es, sin duda, verdad que en los *Principios de Filosofía* el argumento ontológico se ofrece antes que los otros. Pero en las *Meditaciones,* donde Descartes se interesa especialmente por el *ordo cognoscendi* u *ordo inveniendi,* no presenta el argumento ontológico hasta la quinta meditación, cuando ya ha establecido su criterio de verdad cierta. En consecuencia, el empleo de dicho criterio en esa argumentación particular no le envolvería en un círculo vicioso. Y creo, por lo tanto, que la discusión de la acusación de que es culpable de un círculo vicioso debe restringirse a las dos argumentaciones de la tercera meditación.

La objeción fue claramente presentada por Arnauld en la cuarta serie de *Objeciones.* “El único escrúpulo que me queda es una incertidumbre en cuanto a

cómo puede evitarse un razonamiento en círculo al decir: la única razón segura que tenemos para creer que lo que percibimos clara y distintamente es verdadero, es el hecho de que Dios existe. Pero solamente podemos asegurarnos de que Dios existe porque percibimos esa verdad clara y evidentemente. Así pues, antes de estar ciertos de que Dios existe tendríamos que estar ciertos de que todo lo que percibimos clara y evidentemente es verdadero[141]».

Han sido propuestos diversos modos de librar a Descartes del círculo vicioso, pero el propio Descartes trató de hacer frente a la objeción mediante una distinción entre lo que percibimos clara y distintamente aquí y ahora, y lo que recordamos haber percibido clara y distintamente en una ocasión anterior. En su respuesta a Arnauld observa que "estamos seguros de que Dios existe porque hemos atendido a las pruebas que establecían tal hecho; pero, después, nos basta con recordar que hemos percibido algo claramente para estar seguros de que es verdadero. Ahora bien, eso no bastaría si no supiésemos que Dios existe y que no nos engaña[142]». Y se refiere a las respuestas ya dadas a la segunda serie de *Objeciones*, en las que hizo la siguiente declaración: "Cuando dije que nada podíamos conocer con certeza a menos que antes tuviéramos conocimiento de la existencia de Dios, anuncié en términos expresos que me refería solamente a la ciencia que aprehende conclusiones tal como pueden aparecer a la memoria, sin renovada atención a las pruebas que me llevaron a establecerlas[143]».

Descartes tiene perfecta razón al decir que él ha hecho esa distinción. La hizo, en efecto, hacia el final de la quinta meditación. Allí dice, por ejemplo, que "cuando considero la naturaleza de un triángulo, yo, que tengo algún conocimiento de los principios de la geometría, reconozco con toda claridad que los tres ángulos son iguales a dos ángulos rectos, y no me es posible no creerlo así mientras aplico mi mente a la demostración; pero, tan pronto como me abstengo de atender a la prueba, aunque aún recuerdo haberla comprendido claramente, puede fácilmente ocurrir que llegue a dudar de su verdad, si ignoro que hay un Dios. Porque puedo persuadirme de estar de tal modo constituido por naturaleza que pueda fácilmente engañarme incluso en aquellas materias que creo aprehender con la mayor evidencia y claridad[144]...".

En ese pasaje no se nos dice que la veracidad divina garantice la validez absoluta y universal de la memoria; ni tal cosa pretendía Descartes. En la *Conversación con Burman* observa que "cada *uno* tiene que experimentar por sí mismo si tiene o no buena memoria; y, si tiene dudas sobre ese punto, ha de hacer uso de notas escritas o algo de esa especie que le sirva de ayuda[145]». Lo que la veracidad divina garantiza es que no me engaño al pensar que son verdaderas aquellas proposiciones que recuerdo haber percibido clara y distintamente. No garantiza, por ejemplo, que sea correcto mi recuerdo de lo que se dijo en alguna conversación.

Se plantea, pues, la cuestión de si las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, tal como se nos presentan en la tercera meditación, implican el uso de ciertos axiomas y principios. No hay más que leerlas para ver que ése es el caso. Y si esos

principios son empleados en las pruebas porque su validez ha sido vista previamente con claridad y distinción, es difícil ver cómo puede eludirse el círculo vicioso. Porque la existencia de Dios no ha sido demostrada hasta la conclusión de las pruebas, y mientras no ha sido demostrada no estamos seguros de que son verdaderas aquellas proposiciones que recordamos haber visto clara y distintamente.

Es obvio que Descartes tiene que mostrar que el empleo de la memoria no es esencial para demostrar la existencia de Dios. Podría decir que la prueba no es tanto una deducción o movimiento de la mente de una etapa a otra, de modo que cuando se está en la segunda se recuerda la validez de la primera, como un ver el *datum,* a saber, la existencia de mí yo como poseyendo la idea de lo perfecto, que gradualmente aumenta su adecuación hasta que la relación del yo a Dios es explícitamente reconocida. Habría también que mantener que los principios o axiomas presupuestos por las pruebas no son vistos en una ocasión anterior, y, más tarde, empleados porque uno recuerde que había visto su validez, sino que son vistos aquí y ahora en un caso concreto, de modo que la visión total del *datum* incluye la percepción de los principios o axiomas en una aplicación concreta. Y eso es, en efecto, lo que Descartes parece dar a entender en su *Conversación con Burman.* Cuando se 1e acusa de encerrarse en un círculo vicioso al probar la existencia de Dios con la ayuda de axiomas cuya validez no es aún cierta, responde que el autor de la tercera meditación no está sometido a decepción alguna respecto de tales axiomas, porque su atención está fija en los mismos. “Mientras lo hace así, está cierto de que no se engaña, y tiene que darles su asentimiento[146]”. En respuesta a la réplica de que uno no puede concebir más que una cosa en un momento, Descartes dice simplemente que eso no es verdad.

Es difícil pretender que tal réplica satisfaga todas las objeciones. Come hemos visto, Descartes extremó la duda hasta el punto de la duda “hiperbólica”, mediante la hipótesis ficticia del genio maligno. Aunque el *Cogito, ergo sum,* sea impermeable a toda clase de duda, puesto que siempre puedo decir *Dubito, ergo sum,* Descartes parece decir que podemos considerar al menos la pura posibilidad de engañarnos con respecto a la verdad de cualquier otra proposición que percibamos clara y distintamente aquí y ahora. Es verdad que no siempre habla así; pero eso es lo que parece implicar la hipótesis del genio maligno[147]. Y se plantea entonces la cuestión de si su solución al problema del círculo vicioso le capacita para quitar de enmedio esa duda hiperbólica. Porque, aun cuando al probar la existencia de Dios no emplee mi memoria, sino que perciba la verdad de unos axiomas por atender a éstos aquí y ahora, parece que esa percepción está sometida a la duda hiperbólica mientras no haya probado la existencia de un dios no engañador. Pero, ¿cómo puedo asegurarme nunca de la verdad de esa conclusión, si ésta descansa en axiomas y principios que están a su vez sometidos a la duda mientras la conclusión no sea probada? Si la validez de la conclusión, la proposición que afirma la existencia de Dios, tiene que utilizarse para conseguir la seguridad de la validez de los principios en que la

conclusión descansa, parece que quedamos envueltos en un círculo vicioso.

Como respuesta a esa dificultad, Descartes tendría que explicar la duda hiperbólica en el sentido de que solamente alcanzase al recuerdo de haber visto proposiciones clara y distintamente. En otras palabras, debería haber puesto su teoría de la duda hiperbólica más de acuerdo con su réplica a Arnauld de lo que parece que hizo. Entonces podría escapar a la acusación de estar encerrado en un círculo vicioso, dado que el uso de la memoria no sería esencial a las pruebas de la existencia de Dios. O bien tendría que mostrar que la percepción clara y distinta de los axiomas que él mismo admite que las pruebas suponen, está a su vez comprendida en la intuición privilegiada y básica expresada en el *Cogito, ergo sum*.

Sin duda podrían suscitarse aún otras dificultades nuevas. Supongamos, por ejemplo, que estoy ahora siguiendo una línea de razonamiento matemático que exige confianza en la memoria. O supongamos que, simplemente, estoy haciendo uso de proposiciones matemáticas que recuerdo haber percibido clara y distintamente en una ocasión anterior. ¿Qué garantía tengo de que puedo confiar en mi memoria? ¿La memoria del hecho de que una vez probé la existencia de Dios? ¿O tendré que hacer volver a mi mente una demostración actual de la existencia de Dios?. En la quinta meditación, Descartes dice que, aun cuando no recuerde las razones que me condujeron a afirmar que Dios existe, que no es engañador y que, en consecuencia, todo lo que yo perciba clara y distintamente es verdadero, todavía tengo un conocimiento verdadero y cierto de esa última proposición. Porque, dado que recuerde haber percibido su verdad clara y distintamente en el pasado, "no puede proponerse ninguna razón contraria que pudiese hacerme alguna vez dudar de su verdad[148]". La seguridad de la existencia de Dios descarta la duda hiperbólica, y, en consecuencia, puedo dejar a un lado las sugerencias que procedían de dicha duda. Pero podemos preguntarnos si esa respuesta de Descartes satisface todas las dificultades que resultan de sus diversas maneras de hablar.

Indudablemente, el sistema cartesiano podría ser enmendado de modo que el círculo vicioso, real o aparente, desapareciese. Por ejemplo, si Descartes hubiese utilizado la veracidad divina simplemente para asegurarse de que existen cosas materiales correspondientes a nuestras ideas de las mismas, la acusación de Arnauld habría quedado privada de fundamento. Podríamos someter a crítica la teoría representativa de la percepción, que parecería presupuesta por aquella doctrina, pero no habría círculo vicioso. Porque Descartes no presupone la existencia de cosas materiales cuando prueba la existencia de Dios. Por esa razón, puede que sea un error asignar demasiada importancia al problema del círculo vicioso; y puede parecer que he consagrado al tema un espacio desproporcionado. Al mismo tiempo, cuando estamos considerando la doctrina de un filósofo que tiene como objetivo el desarrollo de un sistema estrechamente trabado, en el que cada paso se sigue lógicamente del paso anterior, y en el que no se hace presuposición alguna que sea ilegítima desde el punto de vista metodológico, no carece de importancia el examinar si tales objetivos

fueron o no cumplidos. Y las pruebas de la existencia de Dios nos proporcionan un caso manifiesto en el que tal cumplimiento es, cuando menos, cuestionable. ;No obstante, si Descartes puede mantener con éxito que las pruebas no suponen necesariamente el empleo de la memoria y que la percepción de los axiomas supuestos por las pruebas está de algún modo incluida en la intuición básica y privilegiada, puede librarse de la acusación de Arnauld. Desgraciadamente, Descartes no desarrolla su posición de una manera inequívoca y enteramente consecuente. Y ésa es, desde: luego, la razón de que los historiadores puedan exponer la posición cartesiana de modos algo diferentes.

6

La explicación del error.

Ahora bien, una vez que hemos aceptado que hemos probado la existencia *y* la veracidad de Dios, el problema de la verdad experimenta un cambio. La cuestión pasa a ser no la de cómo puedo estar seguro de haber alcanzado la certeza fuera del *Cogito, ergo sum,* sino la de cómo puede explicarse el error. Si Dios me ha creado, yo no puedo atribuir el error ni a mí entendimiento como tal ni a mi voluntad como tal. Convertir al error en necesario sería tanto como hacer a Dios responsable del mismo. Y ya me he cerciorado de que Dios no engaña.

“¿De dónde, pues, proceden mis errores? Proceden del solo hecho de que, puesto que la voluntad tiene mucho mayor alcance que el entendimiento, no la constriño al interior de los mismos límites, sino que la extiendo también a cosas que no entiendo. Y como la voluntad es de suyo indiferente a éstas, fácilmente se aparta de lo verdadero y de lo bueno, y por eso me engaño y peco[149]”. Con la única condición de que me abstenga de formular un juicio acerca de aquello que no veo clara y distintamente, no caeré en el error. Pero mientras que la percepción del entendimiento “se extiende solamente a los pocos objetos que se le presentan y es siempre muy limitada, la voluntad, por el contrario, puede decirse en cierta medida que es infinita... de modo que con facilidad se extiende más allá de lo que aprehendemos claramente. Y cuando hacemos eso, no hay que extrañarse de que ocurra que nos engañemos[150]”. La voluntad sale hacia cosas que el individuo no posee, aun incluso a cosas que el entendimiento no entiende. De ahí que nos veamos fácilmente llevados a juzgar acerca de lo que no entendemos claramente. La culpa no es de Dios; porque la “infinitud” de la voluntad no hace necesario el error. “En donde se encuentra la privación que constituye la naturaleza característica del error es en el mal uso de la voluntad libre”, es decir, la privación se basa en un acto “en cuanto éste procede de mí”, no “en la facultad que he recibido de Dios, ni en el acto en la medida en que éste depende de Él[151]”.

7

La certeza de las matemáticas.

Habiéndose asegurado en cuanto a que no podría caer en el error, dado que limitase sus juicios a lo percibido clara y distintamente, Descartes procede a justificar nuestra creencia en la certeza de las matemáticas puras. Como otros pensadores anteriores, Platón y san Agustín, por ejemplo, Descartes estaba impresionado por el hecho de que las propiedades de un triángulo, por ejemplo, son descubiertas, más bien que inventadas por nosotros. En las matemáticas puras tenemos una progresiva penetración en naturalezas o esencias eternas y en las interrelaciones entre las mismas; y la verdad de las proposiciones matemáticas, muy lejos de depender de nuestra libre decisión, se impone por sí misma a la mente, porque la vemos de una manera clara y distinta. Así pues, podemos[152] aceptar que es imposible que nos engañemos cuando afirmamos proposiciones matemáticas que deducimos de proposiciones que han sido vistas clara y distintamente.

8

El argumento ontológico para probar la existencia de Dios.

Podría esperarse que, después de haberse cerciorado de la verdad de dos juicios existenciales (a saber, el *Cogito, ergo sum*, y la proposición que afirma la existencia de Dios), y de todos los juicios del orden ideal que son percibidos clara y distintamente, Descartes procedería inmediatamente a considerar qué tenemos derecho a afirmar acerca de la existencia y naturaleza de las cosas materiales. En realidad, sin embargo, procede a exponer el argumento ontológico en favor de la existencia de Dios. Y la conexión de ese tema con lo anteriormente dicho, es la siguiente reflexión. Si "todo lo que conozco clara y distintamente como perteneciente a ese objeto le pertenece realmente, ¿no puedo derivar de ahí una argumentación que demuestre la existencia de Dios[153]?". Yo sé, por ejemplo, que todas las propiedades que percibo clara y distintamente que pertenecen a un triángulo, le pertenecen realmente. ¿ Puedo demostrar la existencia de Dios mediante la consideración de las perfecciones contenidas en la idea de Dios?

Descartes contesta que eso es posible. Porque la existencia es en sí misma una de las perfecciones de Dios, y pertenece a la esencia divina. Es, sin duda, verdad que puedo concebir un triángulo rectilíneo sin atribuirle existencia, aunque estoy obligado a admitir que la suma de sus ángulos equivale a dos rectos. Y la explicación de tal cosa es bastante sencilla. La existencia no es una perfección esencial de la idea de triángulo. Y del hecho de que yo no pueda concebir un triángulo rectilíneo cuyos ángulos no equivalgan a dos rectos, se sigue solamente que, si hay un triángulo rectilíneo existente, sus ángulos equivalen a dos rectos; pero no se sigue necesariamente que exista triángulo rectilíneo alguno. La esencia divina, por el contrario, al ser la perfección suprema, comprende la existencia, que es a su vez una perfección. De ahí que no pueda concebir a Dios sino como existente. Es decir, es imposible que entienda la idea de Dios, que expresa su esencia, y al mismo tiempo niegue su existencia. La necesidad de concebir a Dios como existencia es, pues, una necesidad en el objeto mismo, en la esencia divina, y es inútil objetar que mi pensamiento no impone necesidad a las cosas. "No está en mi poder pensar a Dios sin existencia (es decir, pensar un ser supremamente perfecto desprovisto de una perfección suprema), aunque está en mí poder imaginar un caballo con alas o sin

alas[154]”. La idea de Dios es, pues, también en ese aspecto, una idea privilegiada; ocupa una posición única. “No puedo concebir nada, que no sea Dios mismo, a cuya esencia pertenezca la existencia[155]”.

Encontraremos de nuevo ese argumento, en la forma revisada en que lo defendió Leibniz, y en conexión con la adversa crítica kantiana del mismo. Pero es posible que valga la pena hacer aquí algunas observaciones con referencia a la estimación de su valor hecha por el propio Descartes.

En primer lugar, Descartes se niega a admitir que el argumento (Mitológico pueda ser reducido a un asunto de mera definición verbal. Así, en sus respuestas a la primera serie de *Objeciones*, niega que tratase de decir meramente que, cuando se entiende el significado de la palabra “Dios”, se entiende que Dios existe, tanto en la realidad como en nuestra idea. “Aquí hay un error manifiesto en la forma de la argumentación; porque la única conclusión a sacar es: así pues, cuando entendemos lo que significa la palabra ‘Dios’, entendemos que significa que Dios existe en la realidad y no sólo en la mente. Pero el hecho de que una palabra implique algo no es razón para que eso sea verdadero. Ahora bien, mi argumentación era del siguiente tipo. Aquello que clara y distintamente entendemos que pertenece a la naturaleza verdadera e inmutable de algo, a su esencia o forma, puede ser afirmado con verdad de esa cosa. Pero, una vez que hemos investigado con suficiente exactitud la naturaleza de Dios, entendemos clara y distintamente que el existir pertenece a su naturaleza verdadera e inmutable. Así pues, podemos afirmar de Dios con verdad que existe[156]”. Descartes cree, pues, que tenemos una visión positiva de la naturaleza o esencia divina. Sin esa suposición, el argumento ontológico, verdaderamente, no se tiene de pie; sin embargo, esa misma suposición constituye una de las principales dificultades para aceptar el argumento como válido. Leibniz lo vio, y trató de hacer frente a la dificultad[157].

La segunda observación que deseo hacer ha sido ya indicada al pasar. Como hemos visto, Descartes no expone el argumento ontológico hasta la quinta meditación, cuando ya ha sido probada la existencia de Dios y se ha establecido que todo lo que percibimos clara y distintamente es verdadero. Y eso implica que el argumento ontológico, aunque ponga de manifiesto una verdad acerca de Dios, a saber, que existe necesariamente o en virtud de su esencia, no sirve de nada para el ateo que no esté ya cierto de que todo lo que percibe clara y distintamente es verdadero. Y el ateo no puede saber eso último hasta que sepa que Dios existe. De ahí que parezca que las verdaderas pruebas de la existencia de Dios ofrecidas por Descartes son las contenidas en la tercera meditación, y que la función del argumento ontológico es simplemente elucidar una verdad acerca de Dios. Por otra parte, incluso en la quinta meditación (en la versión francesa), Descartes habla del argumento ontológico como “demostrativo de la existencia de Dios[158]”. Y hacia el final de la meditación parece decir que del mismo podemos inferir la conclusión de que todo lo que vemos clara y distintamente es verdadero; una conclusión que implicaría que el

argumento es una prueba perfectamente válida de la existencia de Dios, independientemente de las otras pruebas antes ofrecidas. Además, en los *Principios de Filosofía*[159], ofrece primero el argumento ontológico y dice claramente que éste es una demostración de la existencia de Dios. Se plantea, pues, el problema de si estamos ante dos apreciaciones incompatibles del argumento ontológico, o si puede encontrarse alguna explicación del modo de proceder cartesiano que permita armonizar los dos modos de hablar aparentemente diferentes.

No me parece que sea posible hacer perfectamente coherentes las distintas maneras de hablar utilizadas por Descartes. Pero puede encontrarse una línea general de armonización si tenemos presente la distinción cartesiana entre el *ordo inveniendi*, el orden del descubrimiento, u orden en que el filósofo investiga analíticamente su materia, y el *ordo docendi*, el orden de enseñanza o exposición sistemática de las verdades ya descubiertas[160]. En el orden del descubrimiento, por lo que respecta al conocimiento explícito, conocemos nuestra propia imperfección antes que la perfección divina. De ahí que el orden del descubrimiento parezca exigir una prueba *a posteriori* de la existencia de Dios; y es lo que se hace en la tercera meditación. El argumento ontológico se reserva para más tarde, y se introduce para elucidar una verdad acerca de Dios, en dependencia del principio, entonces ya establecido, de que todo lo que vemos clara y distintamente es verdadero. En cambio, según el orden de enseñanza, en la medida en que éste representa el *ordo essendi* u orden del ser, la perfección infinita de Dios es anterior a nuestra imperfección; y, por eso, en los *Principios de Filosofía*, Descartes comienza por el argumento ontológico, que está basado en la perfección infinita de Dios. Al hacerlo así, parece olvidar su propia doctrina de que la existencia de Dios tiene que ser probada antes de que podamos extender más allá del *Cogito, ergo sum* el uso del criterio de claridad y distinción. Pero si, como parece, él veía las pruebas contenidas en la tercera meditación como una continuación y profundizamiento de la intuición original expresada en el *Cogito, ergo sum*, puede ser que viese a la misma luz el argumento ontológico.

Es posible que en el modo cartesiano de tratar nuestro conocimiento de la existencia de Dios se combinen, sin suficiente discriminación, dos actitudes o puntos de vista. Está, en primer lugar, el punto de vista "racionalista", según el cual las argumentaciones son realmente procesos de inferencia. Y, si se consideran a esa luz, Descartes hizo bien en separar el argumento ontológico de las pruebas *a posteriori* de la tercera meditación, aunque al mismo tiempo agudizó así el problema del círculo vicioso en lo que respecta a las pruebas *a posteriori*. Y, en segundo lugar, está el punto de vista "agustiniano". Uno no se conoce realmente a sí mismo, al "yo" cuya existencia es afirmada en el *Cogito, ergo sum*, a menos que se conozca como un término de la relación total yo-Dios. Lo que se necesita no es tanto un proceso de argumentación inferencial como una prolongada, y siempre más profunda, visión del *datum*. Conocemos el yo como imperfecto solamente porque tenemos un conocimiento implícito de Dios en la idea innata de lo perfecto. Y una función del

argumento ontológico es mostrar, por penetración en la idea de lo perfecto (que es parte del *datum* original), que Dios no existe simplemente en relación a nosotros, sino que existe de un modo necesario y eterno, en virtud de su esencia.

CAPÍTULO IV - DESCARTES - III

La existencia de cuerpos. —Las substancias y sus atributos principales.—La relación entre mente y cuerpo.

1

La existencia de cuerpos.

Hasta ahora solamente nos hemos asegurado de la verdad de dos proposiciones existenciales, “yo existo” y “Dios existe”. Pero también sabemos que todas las cosas que aprehendemos clara y distintamente pertenecen al reino de la posibilidad. Es decir, pueden ser creadas por Dios, aun cuando no sepamos aún si en efecto lo han sido. En consecuencia, dice Descartes, es suficiente que nosotros (o, más exactamente, yo) podamos aprehender una cosa clara y distintamente aparte de otra, para que estemos seguros de que ambas son realmente diferentes y que la una podría ser creada sin la otra.

Ahora bien, por una parte veo que nada pertenece a mi esencia (según ésta es afirmada en el *Cogito, ergo sum)* excepto que soy una cosa pensante e inextensa, mientras que, por otra parte, tengo una idea clara y distinta del cuerpo como una cosa extensa y no-pensante. De ahí se sigue que “ese yo (es decir, mi alma, por la que soy lo que soy) es entera y absolutamente distinto de mi cuerpo, y puede existir sin éste[161]”.

En tal caso, por supuesto, mi existencia como ser pensante no prueba por sí misma la existencia de mi cuerpo, para no hablar ya de la de otros cuerpos. Pero encuentro en mí mismo ciertas facultades y actividades, como el poder de cambiar de posición y de movimiento local en general, que claramente implican la existencia de una substancia corpórea o extensa, el cuerpo[162]. Porque en la percepción clara y distinta de tales actividades, la extensión está en cierto modo incluida, mientras que el pensar o intelección no lo está. Además, la percepción sensible comprende una cierta pasividad, en el sentido de que yo recibo impresiones de “ideas”, y que no depende simple y exclusivamente de mí qué impresiones reciba. Esa facultad de percepción sensible no presupone el pensamiento, y tiene que existir en alguna substancia distinta de mí mismo, considerado como una cosa esencialmente pensante e inextensa. Por otra parte, en la medida en que recibo impresiones, a veces en contra de mi voluntad, estoy inevitablemente inclinado a creer que vienen a mí desde cuerpos distintos del mío. Y puesto que Dios, que no es engañador, me ha dado “una grandísima inclinación a creer que aquéllas (impresiones o “ideas” sensibles) me son transmitidas por objetos corpóreos, no veo cómo se le podría defender de la

acusación de engaño si aquellas ideas fueran producidas por causas que no fuesen objetos corpóreos. En consecuencia, hemos de admitir que existen objetos corpóreos[163]”. Tal vez no sean exactamente lo que la percepción sensible sugiere que son; pero, en todo caso, tienen que existir como objetos externos respecto a todo lo que clara y distintamente percibimos en ellos.

Descartes trata de un modo bastante sumario de la existencia de cuerpos. Además, ni en las *Meditaciones* ni en los *Principios de Filosofía* trata específicamente el problema de nuestro conocimiento de la existencia de otras mentes. Pero su argumentación general consiste en que recibimos impresiones o “ideas”, y que, como Dios ha implantado en nosotros una inclinación natural a atribuirlas a la actividad de causas materiales externas, éstas tienen que existir. Porque Dios sería un engañador si nos diese esa inclinación natural y, no obstante, produjese aquellas impresiones directa e inmediatamente por su propia actividad. E indudablemente Descartes, si se le pidiera, ofrecería una argumentación análoga para probar, apelando a la veracidad divina, la existencia de otras mentes.

Podemos dejar a un lado, pues, aquella forma de duda hiperbólica que en un principio nos sugirió que la vida podía ser un sueño y que podían no existir cosas corpóreas correspondientes a nuestras ideas de las mismas. “Debía poner a un lado todas las dudas de aquellos días pasados, tan hiperbólicas y ridículas, particularmente aquella muy general incertidumbre respecto al sueño, que no podía distinguir del estado de vigilia[164]...”. Y cerciorados así de la existencia tanto del cuerpo como de la mente, podemos proceder a investigar más atentamente la naturaleza de uno y otra, y la relación entre ambos.

2

Las substancias y sus atributos principales.

Descartes definió la substancia como "una cosa existente que no requiere más que de sí misma para existir[165]”. Pero esa definición, si se entiende en su sentido literal, solamente tiene aplicación a Dios. “A decir verdad, nada excepto Dios responde a esa descripción, como el ser que es absolutamente auto-subsistente; porque percibimos que no hay cosa creada que pueda existir sin ser sustentada por su poder[166]”. Pero Descartes no sacó de ahí la conclusión espinoziana de que solamente hay una substancia, Dios, y que todas las criaturas son simplemente modificaciones de esa substancia única. En vez de eso, Descartes concluyó que la palabra “substancia” no puede ser predicada en un sentido unívoco de Dios y de otros seres. Procedió, pues, en dirección opuesta, por así decirlo, a la dirección en que procedieron los escolásticos; pues, mientras éstos aplicaron la palabra “substancia” primeramente a las cosas naturales, los objetos de la experiencia, y luego, en un sentido analógico, a Dios, él aplicó la palabra primariamente a Dios, y luego, secundaria y analógicamente, a las criaturas. Ese procedimiento estaba de acuerdo con su proclamada intención de ir de la causa al efecto, y no a la inversa. Y aunque Descartes no fuese en absoluto un panteísta, podemos, desde luego, descubrir en su manera de proceder un estadio preliminar en el desarrollo de la concepción espinoziana de la substancia. Pero decir eso no es sugerir que Descartes hubiera aprobado dicha concepción.

Por lo demás, si dejamos a Dios fuera de consideración y pensamos en la substancia solamente en su aplicación a las criaturas, podemos ver que hay dos clases de substancias, y que esta palabra se predica en un sentido unívoco de ambas clases de cosas. “Las substancias creadas, por su parte, sean corpóreas o pensantes, pueden ser concebidas bajo ese concepto común; porque son cosas que solamente necesitan del concurso de Dios para existir[167]”. Ahora bien, lo que percibimos no son substancias como tales, sino atributos de substancias. Y, por cuanto esos atributos están arraigados en diferentes substancias y las manifiestan, nos ofrecen conocimiento de substancias. Pero no todos los atributos están en pie de igualdad. Porque “hay siempre una propiedad principal de la substancia, que constituye la

naturaleza o esencia de ésta, y de la que dependen todas las demás[168]". La idea de substancia como aquello que no necesita de otra cosa (salvo, en el caso de las cosas creadas, la actividad divina de conservación) es una noción común, y no puede servir para diferenciar una especie de substancia de otra. Solamente podremos hacer esa diferenciación mediante la consideración de los atributos, propiedades y cualidades de las substancias. En ese punto los escolásticos se habrían mostrado de acuerdo con Descartes. Pero Descartes procedió a asignar a cada especie de substancia un atributo principal, que identificó en seguida, para todos los fines prácticos, con la substancia misma. Porque su modo de determinar cuál es el atributo principal de un determinado tipo de substancia consiste en preguntar qué es lo que percibimos clara y distintamente como atributo imprescindible de la cosa, de modo que todos los demás atributos, propiedades y cualidades, se considera que presuponen aquél, y de él dependen. Y la conclusión parece ser que no podemos distinguir entre la substancia y su atributo principal. Para todos los fines prácticos, son idénticos. Como veremos más adelante, ese punto de vista envolvió a Descartes en dificultades teológicas.

Ya hemos visto que para Descartes el atributo principal de la substancia espiritual es el pensar. Y estaba dispuesto a mantener que la substancia espiritual es siempre en algún sentido pensar. Así, dijo a Arnauld: "no tengo duda alguna de que la mente comienza a pensar en el mismo momento en que es infundida en el cuerpo de un niño, y que al mismo tiempo es consciente de su propio pensar, aunque después no lo recuerde, porque las formas[169] específicas de esos pensamientos no viven en la memoria[170]". Del mismo modo, pregunta a Gassendi: "Pero, ¿por qué el alma o mente no pensaría siempre, puesto que es una substancia pensante? ¿Por qué es extraño que no recordemos los pensamientos que hubiera tenido en el vientre materno, o en un estupor, siendo así que ni siquiera recordamos la mayoría de los que sabemos que ha tenido en una edad desarrollada, en buena salud, y en estado de vigilia[171]?". Y, ciertamente, si la esencia del alma es pensar, es obvio que el alma tiene o que pensar siempre, incluso cuando a primera vista no lo hace, o que dejar de existir cuando no piensa. La conclusión de Descartes es consecuencia de sus premisas. Que las premisas sean verdaderas o no, es otra cuestión.

¿Cuál es, pues, el atributo principal de la substancia corpórea? Tiene que ser la extensión. No podemos concebir la figura o la acción, por ejemplo, sin extensión; pero podemos concebir la extensión sin figura o acción. "Así, la extensión en longitud, anchura y profundidad, constituye la naturaleza de la substancia corpórea[172]", Estamos ante la concepción geométrica de la substancia corpórea, considerada aparte del movimiento y de la energía.

Esos atributos principales son inseparables de las substancias de las que son atributos. Pero son también modificaciones que son separables, no en el sentido de que puedan existir aparte de las substancias de las que son modificaciones, sino en el sentido de que las substancias pueden existir sin aquellas modificaciones particulares. Por ejemplo, aunque el pensar es esencial a la mente, ésta tiene, sucesivamente,

pensamientos distintos. Y aunque un pensamiento no puede existir aparte de la mente, ésta puede existir sin tal o cual pensamiento particular. Del mismo modo, aunque la extensión es esencial a la substancia corpórea, una particular forma o cantidad no lo es. El tamaño y figura de un cuerpo pueden variar. Y esas modificaciones variables de los atributos del pensamiento y extensión son denominadas por Descartes “modos”. “Cuando hablamos de ‘modos’ —dice— queremos decir simplemente lo que otros designan como atributos o cualidades[173]”. Pero procede a distinguir sus acepciones de esos términos, y añade que, puesto que en Dios no hay cambios, no podemos atribuirle modos o cualidades, sino solamente atributos. Y cuando consideramos el pensamiento o la extensión como “modos” de substancias, los pensamos como modificables de diversas maneras. Así pues, en la práctica, la palabra “modo” debe reservarse para las modificaciones variables de las substancias creadas[174].

3

La relación entre mente y cuerpo.

La conclusión natural que se deriva de lo precedente es que el ser humano consta de dos substancias separadas, y que la relación de la mente al cuerpo es análoga a la que hay entre el piloto y la nave. En el aristotelismo escolástico el ser humano era descrito como una unidad y el alma se vinculaba al cuerpo como la forma a la materia. Por lo demás, el alma no se reducía a la mente: se consideraba como el principio de la vida biológica, sensitiva e intelectual. Y, al menos en el tomismo, era descrita como dando existencia al cuerpo, en el sentido de hacer del cuerpo lo que éste es: un cuerpo humano. Está claro que esa concepción del alma facilitaba la insistencia en la unidad del ser humano. Cuerpo y alma, juntos, forman una substancia completa. Pero, según los principios de Descartes, parece muy difícil mantener que haya una relación intrínseca entre ambos factores. Porque si Descartes empieza por decir que yo soy una substancia toda la naturaleza de la cual es pensar, y si el cuerpo no piensa y no está incluido en mi idea clara y distinta de mi yo como cosa pensante, parece seguirse que el cuerpo no pertenece a mi esencia o naturaleza. Y, en ese caso, yo soy un alma alojada en un cuerpo. Es verdad que, si puedo mover mi cuerpo y dirigir algunas de sus actividades, hay al menos esa relación entre cuerpo y alma, y ésta se comporta respecto de aquél como el motor a lo movido, mientras que el cuerpo se relaciona con el alma como un instrumento a un agente. Y, si es así, la analogía con la relación entre un capitán o piloto y su nave no es inadecuada. Es, pues, fácil de entender la observación de Arnauld en la cuarta serie de objeciones, en el sentido de que la teoría de que percibo clara y distintamente como un ser meramente pensante, conduce a la conclusión de que “nada corpóreo pertenece a la esencia del hombre, que es, en consecuencia, enteramente espíritu, mientras que su cuerpo es meramente un vehículo del espíritu; de donde se sigue la definición del hombre como un espíritu que hace uso de cuerpo[175]”.

De hecho, sin embargo, Descartes había ya proclamado en la sexta meditación que el yo no está alojado en el cuerpo como un piloto en su nave. Tiene que haber, dice, alguna verdad en todas las cosas que la naturaleza nos enseña. Porque naturaleza en general significa o Dios o el orden de las cosas creadas por Dios, mientras que naturaleza en particular significa el complejo de las cosas que Dios nos

ha dado. Y Dios, como hemos visto, no es engañador. Así pues, si la naturaleza me enseña que tengo un cuerpo que es afectado por el dolor, y que siente hambre y sed, no puedo dudar de que en todo eso hay alguna verdad. Pero “la naturaleza me enseña también, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy solamente alojado en el cuerpo como el piloto en su navío, sino que estoy muy íntimamente unido a aquél, y, por así decirlo, tan entremezclado con él mismo que parezco componer con él un solo todo. Porque si no fuese así, cuando mi cuerpo es herido, yo, que soy solamente una cosa pensante, no sentiría dolor, sino que percibiría la herida por el solo entendimiento, lo mismo que el marinero percibe por la vista que algo ha sido dañado en su navío[176]”.

Descartes parece encontrarse en una situación difícil. Por una parte, su aplicación del criterio de claridad y distinción le lleva a subrayar la distinción real entre alma y cuerpo, e incluso a representarse a cada uno de éstos como una substancia completa. Por otra parte, no quiere aceptar la conclusión que parece inferirse, a saber, que el alma está simplemente alojada en el cuerpo, al que utiliza como una especie de vehículo o instrumento extrínseco. Y no es que rechace esa conclusión simplemente por eludir críticas de base teológica. Porque tiene consciencia de los datos empíricos que militan en contra de la verdad de aquella conclusión. En otras palabras, tenia consciencia de que el alma es influida por el cuerpo y el cuerpo por el alma, y que ambos tienen que constituir, en algún sentido, una unidad. Descartes no estaba dispuesto a negar los hechos de la interacción, y, como es bien sabido, intentó averiguar el punto de esa interacción. “Para entender todas esas cosas más perfectamente, tenemos que saber que el alma está realmente unida a todo el cuerpo, y que, propiamente hablando, no podemos decir que exista en ninguna de sus partes con exclusión de las otras, porque es una y, en cierta manera, indivisible... (Pero) es igualmente necesario saber que, aunque el alma está unida a todo el cuerpo, hay, sin embargo, una cierta parte en la que ejerce sus funciones más particularmente que en todas las demás; y generalmente se cree que esa parte es el cerebro, o posiblemente el corazón... Pero, al examinar con cuidado esa materia, parece como si hubiese averiguado claramente que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es en modo alguno el corazón ni tampoco el conjunto del cerebro, sino meramente la parte de éste que es más interior de todas, a saber, una cierta glándula muy pequeña que está situada en el centro de la substancia cerebral, y que está de tal modo suspendida sobre el conducto por donde los espíritus animales[177] en sus cavidades anteriores tienen comunicación con las de las posteriores que los más ligeros movimientos que tienen lugar en la misma alteran grandemente el curso de aquellos espíritus; y, recíprocamente, los más pequeños cambios que se dan en el curso de los espíritus pueden influir mucho en que cambien los movimientos de aquella glándula[178]”. Indudablemente, la localización del punto de interacción no resuelve los problemas concernientes a la relación entre un alma inmaterial y un cuerpo material; y, desde cierto punto de vista, parece subrayar la

distinción entre alma y cuerpo. No obstante, está claro que Descartes no tenía intención alguna de negar la interacción.

Esa combinación de dos líneas de pensamiento, a saber la que pone el acento en la distinción entre alma y cuerpo, y la que acepta y trata de explicar la interacción y la unidad total del hombre, se refleja en la réplica de Descartes a Arnauld. Si se dice que alma y cuerpo son substancias incompletas "porque no pueden existir por sí mismas... confieso que eso me parece contradecir que sean substancias... Tomados separadamente, son substancias completas. Y sé que la substancia pensante es una cosa completa, no menos que la que es extensa[179]". En ese contexto, dice Descartes que alma y cuerpo son substancias completas y subraya la distinción entre ellos. Al mismo tiempo, "es verdad que en otro sentido pueden ser llamados substancias incompletas; es decir, en un sentido que admite que, en tanto que substancias no dejan de ser completos, y que meramente afirma que, en tanto que se relacionan a otra substancia, al unísono con la cual forman una sola cosa subsistente en sí misma... alma y cuerpo son substancias incompletas, referidas al hombre, que es la unidad que, juntos, forman[180]".

En vista de esa insatisfactoria posición de difícil equilibrio, es comprensible que un cartesiano como Geulincx mantuviese una teoría ocasionalista, según la cual no hay verdadera interacción causal entre alma y cuerpo. Con ocasión de un acto de mi voluntad, por ejemplo, Dios mueve mi brazo. Ciertamente, Descartes había proporcionado una base para el desarrollo de tal teoría. Por ejemplo, en las *Notas contra un programa,* habla de objetos externos que transmiten a la mente, a través de los órganos de los sentidos, no las ideas mismas, sino "algo que da a la mente ocasión para formar esas ideas, por medio de una facultad innata, en aquel momento mejor que en otro[181]". Un pasaje como ése sugiere inevitablemente la imagen de dos series de acontecimientos, ideas, en la serie mental, y movimientos, en la serie corpórea, movimientos que son la ocasión para que las ideas sean producidas por la mente misma. Y, en vista de que Descartes subrayó la constante actividad conservadora de Dios en el mundo, e interpretó dicha conservación como una creación siempre renovada, es posible sacar la conclusión de que Dios es el único agente causal directo. No pretendo sugerir que el propio Descartes afirmase una teoría ocasionalista, pues como hemos visto, él mantuvo la realidad de la interacción. Pero es comprensible que su modo de tratar el tema condujese a la afirmación de una teoría ocasionalista, ofrecida en parte como explicación de lo que realmente habría que entender por "interacción", por aquellos pensadores que mantuvieron la posición general de Descartes a propósito de la naturaleza y posición de la mente.

CAPÍTULO V - DESCARTES - IV

Las cualidades de los cuerpos. — Descartes y el dogma de la transubstanciación. — Espacio y lugar. — Movimiento. — Duración y tiempo.—El origen del movimiento. —Las leyes del movimiento. —La actividad divina en el mundo. — Cuerpos vivientes.

1

Las cualidades de los cuerpos.

Hemos visto que, según Descartes, es atributo principal de la substancia corpórea es la extensión. "La extensión[182] en longitud, anchura y profundidad, constituye la naturaleza de la substancia corpórea[183]". Podemos admitir, pues, que tamaño y figura son fenómenos naturales objetivos, puesto que son modos, o modificaciones variables, de la extensión. Pero, ¿qué decir acerca de cualidades como el color, el sonido y el gusto, las llamadas "cualidades secundarias"? ¿Existen objetivamente en las substancias corpóreas, o no ?

La respuesta de Descartes a esa pregunta se parece a la dada anteriormente por Galileo[184]. Esas cualidades no son en las cosas externas otra cosa que "las diversas disposiciones de esos objetos, que tienen el poder de mover nuestros nervios de maneras diversas[185]". Luz, color, olor, gusto, sonido, y las cualidades táctiles "no son más, en cuanto podemos saber, que ciertas disposiciones de objetos que constan de magnitud, figura y movimiento[186]". Así, las cualidades secundarias, más que en las cosas externas, existen en nosotros como sujetos sentientes. Las cosas externas, cosas extensas en movimiento, causan en nosotros las sensaciones de color, sonido, etc. Eso era lo que Descartes quería decir cuando, en un momento anterior de su investigación, dijo que las cosas corpóreas podrían resultar no ser precisamente lo que parecen ser. Podemos leer, por ejemplo: "De ahí que tengamos que admitir que existen cosas corpóreas. Pero tal vez no son exactamente lo que percibimos por los sentidos, porque esa aprehensión por los sentidos es en muchos casos muy obscura y confusa[187]". Lo que percibimos clara y distintamente como perteneciente a la esencia o naturaleza de la substancia corpórea es la extensión. Pero nuestras ideas de los colores o sonidos no son claras y distintas.

La conclusión natural parecería ser que nuestras ideas de colores, sonidos, etc., no son ideas innatas, sino ideas adventicias, procedentes del exterior, es decir, causadas por las cosas corpóreas externas. Descartes sostuvo que hay en los cuerpos partículas imperceptibles, aunque no son, como los átomos de Demócrito, indivisibles[188]. Y eso sugiere de manera natural que, en su opinión, esas partículas en movimiento causan una estimulación de los órganos sensoriales, que conduce a la percepción de

los sonidos, colores y demás cualidades secundarias. Arnauld le entendió, ciertamente, en ese sentido. “El señor Descartes no reconoce cualidades sensibles, sino solamente ciertos movimientos de los cuerpos diminutos que nos rodean, por mediación de los cuales percibimos las diferentes impresiones a las que después damos los nombres de color, sabor y olor[189]”. Y en su respuesta, Descartes afirma que lo que estimula los sentidos es “la superficie que forma el límite de las dimensiones del cuerpo percibido”, porque “ningún sentido es estimulado de otro modo que por contacto”, y “el contacto solamente tiene lugar en la superficie[190]”. Descartes procede luego a decir que por superficie no tenemos que entender solamente la figura externa de los cuerpos, tal como la sienten los dedos. Porque hay en los cuerpos partículas diminutas que son imperceptibles, y la superficie de un cuerpo es la superficie que inmediatamente rodea sus partículas separadas.

Por otra parte, en las *Notas contra un programa*, Descartes afirma que “nada alcanza nuestra mente desde los objetos externos a través de los órganos de los sentidos, más allá de ciertos movimientos corpóreos”, y saca la conclusión de que “las ideas de dolor, color, sonido y otras semejantes, tienen que ser innatas[191]”. En consecuencia, si las ideas de las cualidades secundarias son innatas, es difícil que sean al mismo tiempo adventicias. Movimientos corpóreos, estimulan los sentidos y, con ocasión de esos movimientos, la mente produce sus ideas de colores, etc. En ese sentido, éstas son innatas. Verdaderamente, en las *Notas contra un programa,* Descartes dice que todas las ideas son innatas, incluso las ideas de los mismos movimientos "corporales, puesto que no los concebimos en la forma precisa en que existen. Tenemos que distinguir, pues, entre los movimientos corporales y las ideas de los mismos, que formamos con ocasión de ser estimulados por aquéllos.

Esa teoría implica, desde luego, una teoría representativa de la percepción. Lo que se percibe está en la mente, aunque representa lo que está fuera de la mente. Y esa teoría da origen a problemas obvios. Pero, enteramente aparte de eso, la distinción entre ideas innatas, adventicias y facticias parece derrumbarse si resulta que todas las ideas son innatas. Parece que Descartes trató primero de limitar las ideas innatas a las ideas claras y distintas, distinguiéndolas de las ideas que son adventicias y confusas, pero que más tarde vino a pensar que todas las ideas son innatas, en cuyo caso, desde luego, no todas las ideas innatas son claras y distintas. Y hay, evidentemente, una conexión entre esos diferentes modos de hablar acerca de las ideas y sus diferentes modos de hablar acerca de la relación entre alma y cuerpo. Porque si pudiera haber verdaderas relaciones de causalidad eficiente entre cuerpo y alma, podría haber ideas adventicias, mientras que en una hipótesis ocasionalista todas las ideas han de ser innatas en el sentido cartesiano de la palabra “innato”.

Pero si dejamos aparte la cuestión de los diversos modos de hablar cartesianos y elegimos solamente un aspecto de su pensamiento, podemos decir que geometrizó los cuerpos, en el sentido de que los redujo, tal como en sí mismos existentes, a extensión, figura y tamaño. Es cierto que esa interpretación no fue consecuentemente

perseguida hasta el final; pero la tendencia es a introducir una bifurcación entre el mundo del físico, el cual puede desentenderse de todas las cualidades como el color, excepto en la medida en que puedan ser reducidas a movimientos de partículas, y el mundo de la percepción sensible ordinaria. La llave de la verdad es la intuición puramente racional. No podemos decir simplemente que la percepción es engañosa; pero tiene que someterse al juicio final de la pura inteligencia. El espíritu matemático domina aquí el pensamiento de Descartes.

2

Descartes y el dogma de la transubstanciación.

En Este punto quiero mencionar brevemente una dificultad teológica en la que Descartes se vio envuelto por su teoría de la substancia corpórea. La dificultad, a la que hicimos una vaga alusión, de pasada, en nuestro capítulo anterior, concierne al dogma de la transubstanciación. Según los decretos dogmáticos del Concilio de Trento, en la consagración de la misa la substancia del pan y el vino son cambiadas en el cuerpo y la sangre de Cristo, mientras que los accidentes[192] del pan y el vino subsisten. Pero si, como sostenía Descartes, la extensión es idéntica a la substancia corpórea, y si las cualidades son subjetivas, parece seguirse que no hay accidentes reales que puedan subsistir después de la conversión de la substancia.

Arnauld plantea esa dificultad en la cuarta serie de *Objeciones*, en la sección titulada "Materias que pueden causar dificultad a los teólogos". "Es un artículo de fe —dice Arnauld— que la substancia del pan sale del pan de la eucaristía, y que solamente permanecen sus accidentes. Ahora bien, éstos" son extensión, figura, color, olor, sabor y las demás cualidades sensibles. Pero el señor Descartes no reconoce cualidades sensibles, sino solamente ciertos movimientos de los cuerpos diminutos que nos rodean, por medio de los cuales percibimos las diferentes impresiones a las que después damos los nombres de color, sabor, etc. Quedan, pues, la figura, la extensión y la movilidad. Pero el señor Descartes niega que esos poderes puedan ser comprehendidos aparte de la substancia en que inhieren, y, por tanto, que puedan existir aparte de ésta[193]».

En su respuesta a Arnauld, Descartes observa que el Concilio de Trento empleó la palabra *species,* no la palabra *accidens,* y que él entiende *species* en el sentido de "apariencia". Las apariencias de pan y vino se mantienen después de la consagración. Ahora bien, *species* sólo puede significar lo que se requiere para actuar sobre los sentidos. Y lo que estimula los sentidos es la superficie de un cuerpo, es decir, "el límite concebido entre las partículas de un cuerpo y los cuerpos que rodean a éste, un límite que no tiene en absoluto más que una realidad modal[194]". Además, como la substancia del pan es cambiada en otra substancia de tal modo que la segunda substancia "está enteramente contenida dentro de los mismos límites dentro de los cuales estuvo la substancia anterior", o "precisamente en el mismo lugar en que

existieron previamente el pan y el vino, o más bien (puesto que tales límites se mueven continuamente), en aquel en que existirían si estuviesen presentes, se sigue necesariamente que la nueva substancia habría de actuar sobre nuestros sentidos enteramente del mismo modo que actuarían el pan y el vino si no hubiera ocurrido la transubstanciación[195]”.

Descartes evitó en la medida de lo posible las controversias teológicas. “En cuanto a la extensión de Jesucristo en ese santo sacramento, no la he explicado, porque no estaba obligado a hacerlo y porque me abstengo todo lo que puedo de cuestiones teológicas[196]”. Pero lo hizo en otra carta[197]. No obstante, dado que Arnauld planteaba la cuestión, Descartes se sintió obligado a tratar de reconciliar su teoría de los modos con el dogma de la transubstanciación, o, más bien, a mostrar cómo el dogma podía ser satisfactoriamente mantenido y explicado, supuesta una teoría de los modos que él consideraba ciertamente verdadera. Pero, aunque no negó el dogma (si lo hubiera hecho, evidentemente no habría existido el problema de reconciliar con éste su propia teoría), la explicación que da de las implicaciones de aquél, a la luz de su teoría de los modos, no ha satisfecho a los teólogos católicos. Porque aunque es perfectamente cierto que el Concilio de Trento utilizó la palabra *species*, y no la palabra *accidens*, está bastante claro que los padres conciliares tomaron *species* en el sentido de “accidente” y no meramente en el muy amplio sentido de “apariencia”. La actitud de Descartes está bastante clara. “Si puedo decir aquí la verdad libremente, confieso que me aventuro a esperar que algún día llegará un tiempo en que la doctrina que postula la existencia de accidentes reales será desterrada por los teólogos como extraña al pensamiento racional, incomprensible y causa de incertidumbre en la fe, y que, en su lugar, será aceptada la mía como cierta e indubitable[198]”. La esperanza de Descartes no se ha cumplido.

Puede advertirse que, enteramente aparte de sus conexiones y repercusiones teológicas, la discusión de esa materia por Descartes pone en claro que, aunque él hablase de “substancias” y “modos”, es un error entender que esos términos impliquen una aceptación de la teoría escolástica de substancias y accidentes. “Substancia” significa realmente para Descartes aquello que se percibe clara y distintamente como atributo fundamental de una cosa, mientras que la substitución de la palabra “accidente” por la palabra “modo” ayuda a indicar su falta de creencia en los accidentes reales, que, aunque solamente por mediación del poder divino, puedan existir separados de la substancia de que son accidentes.

Quizá sea conveniente añadir que aunque el dogma de la transubstanciación, tal como lo entienden los teólogos católicos, implica la existencia de accidentes reales, no ha de entenderse que implique necesariamente que las cosas materiales sean, por ejemplo, coloreadas, en un sentido formal. En otras palabras, el dogma no puede emplearse para dar por zanjado el problema de las cualidades secundarias.

3

Espacio y lugar

Si la naturaleza o esencia de la substancia corpórea consiste en extensión, ¿cómo ha de explicarse el espacio? La respuesta de Descartes es que "el espacio o lugar interno y la substancia corpórea que está contenida en aquél, difieren solamente en el modo en que son concebidos por nosotros[199]". Si de un cuerpo, una piedra por ejemplo, excluimos con el pensamiento todo lo que no es esencial a su naturaleza de cuerpo, nos queda la extensión en longitud, anchura y profundidad, "*y* eso está comprendido en nuestra idea de espacio, no solamente de aquel que está lleno por el cuerpo, sino también del que se llama un vacío[200]". De todos modos, hay una diferencia en nuestros modos de concebir la substancia corpórea y el espacio. Porque cuando pensamos el espacio, pensamos, por ejemplo, la extensión actualmente llena por una piedra como capaz de estar llena con otros cuerpos cuando la piedra haya sido apartada. En otras palabras, lo que pensamos no es la extensión en tanto que forma la substancia de un cuerpo particular, sino la extensión en general.

En cuanto al lugar, "las palabras lugar y espacio no significan nada diferente del cuerpo del que se dice que está en un lugar[201]". El lugar de un cuerpo no es otro cuerpo. Sin embargo, entre los términos "lugar" y "espacio" hay esta diferencia: que el primero indica situación, es decir, situación respecto de otros cuerpos. Muchas veces decimos, observa Descartes, que una cosa ha tomado el lugar de otra cosa, aun cuando la primera no posea el mismo tamaño o forma que la segunda y no ocupe, por lo tanto, el mismo espacio. Y cuando hablamos de ese modo de un cambio de lugar, pensamos en la situación de un cuerpo con referencia a otros cuerpos. "Si decimos que una cosa está en un lugar particular, queremos decir simplemente que está situada de una cierta manera con referencia a ciertas otras cosas[202]". Y es importante observar que no hay nada a lo que pueda llamarse lugar absoluto; es decir, que no hay puntos de referencia inamovibles. Si un hombre está cruzando un río en una lancha y permanece todo el tiempo sentado, puede decirse que conserva el mismo lugar si se piensa en su situación o posición con referencia a la lancha, pero también puede decirse que cambia de lugar si se piensa en su situación con respecto a las orillas del río. Y "si finalmente nos persuadimos de que no hay en el universo puntos que sean

realmente inmóviles, como ahora mostraremos que es probable, habremos de concluir que nada hay que tenga un lugar permanente, excepto en la medida en que éste sea fijado por nuestro pensamiento[203]”. El lugar es relativo.

Hemos visto que no hay distinción real entre el espacio o lugar interno y la extensión que forma la esencia de las substancias corpóreas. De ahí se sigue que no puede haber un espacio vacío, o *vacuum*, en sentido estricto. De un cántaro, por haber sido hecho para contener agua, decimos que está vacío cuando en él no hay agua; pero contiene aire. Un espacio absolutamente vacío, que no contenga cuerpo alguno, es imposible. “Y, en consecuencia, si se pregunta qué ocurriría si Dios retirase de una vasija todo cuerpo contenido en la misma, sin permitir que su lugar fuese ocupado por otro cuerpo, responderemos que las paredes de la vasija quedarían por ello en inmediata contigüidad la una con la otra[204]”. No podría haber entre ellas distancia alguna, porque la distancia es un modo de la extensión, y sin substancia extensa no puede haber extensión.

Descartes infiere también otras conclusiones de su doctrina de la extensión como esencia de la substancia corpórea. En primer lugar, no puede haber átomos en sentido estricto. Porque toda partícula de materia tiene que ser extensa, y si es extensa es en principio divisible, aun cuando no tengamos los medios para dividirla físicamente. Sólo puede haber átomos en un sentido relativo, es decir, relativo a nuestro poder de dividir. En segundo lugar, el mundo es indefinidamente extenso, en el sentido de que no puede tener límites definibles; porque, si concebimos límites, concebimos espacio más allá de esos límites, pero el espacio vacío no es concebible. En tercer lugar, los cielos y la tierra tienen que estar formados de la misma materia, si substancia corpórea y extensión son fundamentalmente lo mismo. Queda excluida la vieja teoría de que los cuerpos celestes están compuestos de una clase especial de materia. Finalmente, no puede haber una pluralidad de mundos. Por una parte, la materia, cuya naturaleza es substancia extensa, llena todos los espacios imaginables; y, por otra parte, no podemos concebir otra clase de materia.

4

Movimiento

La concepción geométrica del cuerpo como extensión nos depara un universo estático. Pero el movimiento es un hecho obvio y hay que considerar su naturaleza. Ahora bien, sólo necesitamos considerar el movimiento local, pues Descartes afirma que no le es posible concebir otra clase de movimiento.

Según el modo de hablar común, el movimiento es “la acción por la cual un cuerpo pasa de un lugar a otro[205]”. Y de un cuerpo determinado podemos decir que está en movimiento y que al mismo tiempo no está en movimiento, según los puntos de referencia que adoptemos. Un hombre en un barco que se mueve está en movimiento respecto de la costa de la que se aleja, pero puede estar al mismo tiempo en reposo respecto de las partes del barco.

Pero, propiamente hablando, el movimiento es “la transferencia de una parte de materia o de un cuerpo, de la vecindad de aquellos cuerpos que están inmediatamente en contacto con aquél (o aquélla), y que consideramos en reposo, a la vecindad de otros[206]”. En esa definición, los términos “parte de materia” y “cuerpo” han de entenderse como cualquier cosa que es transportada, aun cuando esté compuesta de muchas partes que tengan su propio movimiento. Y la palabra “transporte” ha de entenderse con el significado de que el movimiento está en el cuerpo material, no en el agente que lo mueve. Movimiento y reposo son simplemente diferentes modos de un cuerpo. Además, la definición del movimiento como el transporte de un cuerpo de la vecindad de otros, significa que una cosa que se mueve solamente puede tener un movimiento; mientras que si hubiese sido utilizada la palabra “lugar”, podríamos haber atribuido varios movimientos al mismo cuerpo, puesto que el lugar puede entenderse en relación a diferentes puntos de referencia. Finalmente, en la definición, las palabras “y que consideramos en reposo”, limitan el significado de las palabras “aquellos cuerpos que están inmediatamente en contacto”.

5

Duración y tiempo.

El concepto de tiempo está en conexión con el de movimiento. Pero tenemos que hacer una distinción entre tiempo y duración. La duración es un modo de una cosa, en cuanto ésta es considerada como continuando en la existencia[207]. Por su parte, el tiempo, que es descrito (y aquí Descartes utiliza lenguaje aristotélico) como la medida del movimiento, se distingue de la duración en un sentido general. “Pero para comprehender la duración de todas las cosas bajo la misma medida, usualmente comparamos su duración con la duración de los movimientos más grandes y más regulares, que son aquellos que originan los años y los días, y a eso llamamos tiempo. De ahí que el tiempo no añade nada a la noción de duración, considerada en general, sino un modo de pensar[208]”. Descartes puede decir así que el tiempo es solamente un modo del pensamiento, o, como explica la versión francesa de los *Principios de Filosofía:* “solamente un modo de pensar esa duración[209]”. Las cosas tienen duración, o duran, pero podemos pensar su duración por medio de una comparación, y entonces tenemos el concepto de tiempo, que es una medida común de duraciones diferentes.

6

El origen del movimiento.

Tenemos, pues, en el mundo material la substancia corpórea, considerada como extensión, y el movimiento. Ahora bien, como ya hemos observado, si consideramos por sí misma la concepción geométrica de la substancia corpórea, llegamos a la idea de un universo estático, porque la idea de extensión, por sí misma, no implica el concepto de movimiento. El movimiento aparece, en consecuencia, necesariamente como algo añadido a la substancia corpórea, por lo cual tenemos que inquirir el origen del movimiento, que es, para Descartes, un modo de la substancia corpórea. En ese punto Descartes introduce la idea de Dios y de la acción divina. Porque Dios es la causa primera del movimiento en el mundo. Además, Dios conserva en el universo una cantidad de movimiento igual, de modo que aunque haya transferencia de movimiento, la cantidad total permanece la misma. "Me parece que es evidente que es solamente Dios quien, por su omnipotencia, ha creado la materia con el movimiento y reposo de sus partes, y quien conserva ahora en el universo, por su concurso ordinario, tanto movimiento y reposo como puso en el mismo al crearlo. Porque aunque el movimiento es solamente un modo en la materia movida, la materia conserva una cierta cantidad de movimiento que nunca aumenta ni disminuye, aunque en algunas partes suyas haya a veces más y a veces menos[210]…" Dios, podemos decir, creó el mundo con una cierta suma de energía, y la cantidad total de energía en el mundo permanece la misma, aunque está siendo transferida constantemente de un cuerpo a otro.

Podemos notar, de pasada, que Descartes intenta deducir la conservación de la cantidad de movimiento a partir de premisas metafísicas, es decir, a partir de la consideración de las perfecciones divinas. "Sabemos también que es una perfección de Dios no solamente que Él es inmutable por su naturaleza, sino también que obra de una manera que nunca cambia. Así pues, aparte de los cambios que vemos en el mundo y de aquellos en que creemos porque Dios los ha revelado, y que sabemos que tienen lugar o han tenido lugar en la naturaleza sin cambio alguno de parte del Creador, no debemos postular otro alguno en sus obras, para no atribuir inconstancia a Dios. De ahí se sigue que, puesto que Él ha movido de diferentes maneras las partes de la materia cuando las ha creado, y puesto que las conserva todas del mismo modo

y con las mismas leyes que las ha hecho observar en el momento de su creación, conserva incesantemente en la materia una cantidad igual de movimiento[211]”.

7

Las leyes del movimiento.

Descartes habla también como si las leyes fundamentales del movimiento pudieran deducirse a partir de premisas metafísicas. “A partir del hecho de que Dios no está en modo alguno sometido a cambio y actúa siempre de la misma manera, podemos llegar al conocimiento de ciertas reglas a las que llamo leyes de la naturaleza[212]”. En la versión latina, leemos: “y a partir de esa misma inmutabilidad de Dios pueden ser conocidas ciertas reglas o leyes de la naturaleza[213]”. Esa idea está, desde luego, de acuerdo con la opinión cartesiana, a la que hicimos alusión en el capítulo segundo, de que la física depende de la metafísica en el sentido de que los principios fundamentales de la física se siguen de premisas metafísicas.

La primera ley es que cada cosa, en cuanto depende de sí misma, continúa siempre en el mismo estado de reposo o movimiento, y nunca cambia a no ser por la acción de alguna otra cosa. Ningún cuerpo que esté en reposo empieza nunca a moverse por sí mismo, y ningún cuerpo que esté en movimiento deja nunca, por sí mismo, de moverse. Podemos ver ejemplificada la verdad de esa proposición en el movimiento de los proyectiles. Si una bala es lanzada al aire, ¿por qué continúa moviéndose después de salir de manos de quien la lanza? La razón está en que, de acuerdo con las leyes de la naturaleza, “todos los cuerpos que están en movimiento continúan moviéndose hasta que su movimiento es detenido por otros cuerpos[214]”. En el caso de la bala, la resistencia del aire disminuye gradualmente la velocidad del movimiento. Tanto la teoría aristotélica del movimiento “violento” como la teoría del *ímpetus*, del siglo XIV, quedan descartadas[215].

La segunda ley es que todo cuerpo en movimiento tiende a continuar ese movimiento en línea recta. Si describe un camino circular, eso se debe a su encuentro con otros cuerpos. Y todo cuerpo que se mueve de ese modo tiende constantemente a alejarse del centro del círculo que describe. Descartes ofrece ante todo una razón metafísica: “Esa regla —dice—, como la precedente, depende del hecho de que Dios es inmutable y conserva el movimiento en la materia por una operación muy simple[216]...”; pero luego procede a citar algunas confirmaciones empíricas de la ley.

“La tercera ley que observo en la naturaleza es que, si un cuerpo que se mueve y

encuentra a otro cuerpo, tiene menos fuerza para continuar moviéndose en línea recta que la que tiene el otro cuerpo para resistirle y pierde su dirección sin perder nada de su movimiento; y que si tiene más fuerza, arrastra consigo al otro cuerpo, y pierde de su movimiento tanto como da al otro[217]». También ahora trata Descartes de probar la ley mediante referencias a la inmutabilidad y constancia en la acción divina, por una parte, y a confirmaciones empíricas, por la otra. No obstante, es difícil pretender que las conexiones que Descartes afirma entre la inmutabilidad y constancia divinas y sus leyes del movimiento proporcionen mucha base a la idea de que las leyes fundamentales de la física puedan ser deducidas de la metafísica.

8

La actividad divina en el mundo.

Todo eso sugiere una concepción deísta del mundo. La imagen que se presenta a la mente es la de Dios que crea el mundo como un sistema de cuerpos en movimiento y le deja luego que marche por sí mismo. Ésa fue, en verdad, la imagen que el cartesianismo sugirió a Pascal, el cual dice en sus *Pensamientos*[218]: "No puedo perdonar a Descartes. Le habría gustado, en el conjunto de su filosofía, poder apartar a Dios. Pero no pudo por menos de hacerle dar un primer empujón para poner al mundo en movimiento; después de eso, nada más tiene que hacer con Dios". Pero la crítica de Pascal es exagerada, como me propongo mostrar.

Hemos visto que Descartes insistía en la necesidad de la conservación divina para que el universo creado continuase existiendo. Y afirmó que esa conservación es equivalente a una perpetua recreación. Ahora bien, esa teoría está íntimamente relacionada con su teoría de la discontinuidad del movimiento y del tiempo. "Todo el curso de mi vida puede ser dividido en un número infinito de partes, ninguna de las cuales es en modo alguno dependiente de la otra; y así, del hecho de que yo estuviese en la existencia hace un momento, no se sigue que tenga que estar en la existencia ahora, a menos que alguna causa en este instante, por así decirlo, me produzca de nuevo, es decir, me conserve. Es un hecho perfectamente claro y evidente para todos los que consideren con atención la naturaleza del tiempo, que para ser conservada en cada momento en que dura, una substancia tiene necesidad del mismo poder y. acción que serían necesarios para producirla y crearla de nuevo, suponiendo que ya no existiese. Así, la luz natural nos muestra claramente que la distinción entre creación y conservación es solamente una distinción de razón[219]". El tiempo es discontinuo. En los *Principios de Filosofía*[220], Descartes dice que el tiempo o la duración de las cosas es "de tal clase que sus partes no dependen una de otra, y nunca coexisten"; y en una carta a Chanut dice que "todos los momentos de su duración [del mundo] son independientes unos de otros[221]". Así pues, siendo independientes todos los momentos de la duración, los momentos de mi existencia son discretos e independientes. De ahí la necesidad de una constante recreación.

Pero Descartes no imaginaba que, en realidad, no hubiese continuidad en la vida

del yo, ni que éste consistiese realmente en una multitud discreta de yoes, sin identidad común. Ni tampoco pensaba que no hubiese continuidad en el movimiento y el tiempo. Lo que pensaba era que Dios proporcionaba esa continuidad mediante su incesante actividad creadora. Y eso sugiere una imagen del mundo muy diferente de la concepción deísta a que antes hemos aludido. El orden de la naturaleza y las secuencias que Descartes atribuye a las leyes naturales se ven como dependientes de la incesante actividad creadora de Dios. Lo mismo que no es simplemente el comienzo de mi existencia, sino también la continuación de ésta y la continuidad de mi yo, lo que depende de la actividad divina, así, tanto la continuada existencia de las cosas materiales como la continuidad del movimiento, dependen de la misma causa. El universo es visto como dependiente de Dios en todos los aspectos positivos y en todos los momentos.

9

Cuerpos vivientes.

Hasta ahora hemos considerado la naturaleza del yo como una cosa que piensa, y la naturaleza de la substancia corpórea, que es extensión. Pero nada hemos dicho específicamente acerca de los cuerpos vivientes, y es necesario aclarar cómo los consideraba Descartes. El alcance de esa cuestión está claramente definido por lo que ya hemos dicho. Porque solamente hay dos especies de substancia creada, la espiritual y la corporal. La cuestión es, pues, a cuál de ellas pertenecen los cuerpos vivientes. Además, la respuesta a tal cuestión es obvia desde el primer momento. Porque, como sería difícil adscribir los cuerpos vivientes a la clase de las substancias espirituales, tienen que pertenecer a la clase de las substancias corpóreas. Y si la esencia de la substancias corpóreas es la extensión, la esencia de los cuerpos vivientes tiene que ser la extensión. Nuestra tarea es investigar las implicaciones de esa posición.

En primer lugar, Descartes insiste en que no hay ningún motivo para atribuir razón a los animales. Y apela en especial a la ausencia de toda prueba en favor de la afirmación de que los animales hablan inteligentemente, o pueden hacerlo. Es verdad que algunos animales disponen de órganos que les permiten pronunciar palabras. Los loros, por ejemplo, pueden hablar, en el sentido de que pueden pronunciar palabras. Pero no hay prueba alguna de que hablen inteligentemente; es decir, que piensen lo que dicen, que entiendan el significado de las palabras que pronuncian, o que puedan inventar signos para expresar pensamientos. Los animales dan signos de sus sentimientos, es verdad, pero las pruebas muestran que se trata de un proceso automático, no inteligente. Por el contrario, los seres humanos, incluso los más estúpidos, pueden ordenar palabras para expresar pensamientos, y ¡as personas mudas pueden aprender o inventar otros signos convencionales para expresar pensamientos. “Y eso no muestra meramente que los brutos tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna en absoluto, puesto que está claro que es muy poca la que se necesita para ser capaz de hablar[222]”. Es verdad que muchos animales exhiben mayor destreza en ciertos tipos de acción que los seres humanos; pero eso no prueba que estén dotados de inteligencia. En tal caso, su superior destreza manifestaría una superioridad de mente y entonces sería imposible explicar su incapacidad para el

lenguaje. Su destreza “muestra más bien que no tienen nada de razón, y que es la naturaleza la que obra en ellos de acuerdo con la disposición de sus órganos, así como un reloj, que está compuesto solamente de ruedas y pesas, puede dar las horas y medir el tiempo más correctamente que nosotros, con toda nuestra sabiduría[223]”.

Así pues, los animales no tienen mente o razón. En ese punto los escolásticos se habrían mostrado de acuerdo con Descartes. Pero éste saca la conclusión de que los animales son máquinas o autómatas, excluyendo así la teoría aristotélico-escolástica de la presencia en los animales de “almas” sensitivas[224]. Si los animales no tienen mente en el sentido en que la tienen los seres humanos, no pueden ser otra cosa que materia en movimiento. Cuando Arnauld objetó que el comportamiento de los animales no puede ser explicado sin ayuda de la idea de “alma” (distinta del cuerpo, aunque no incorruptible), Descartes replicó que “todas las acciones de los brutos se asemejan únicamente a aquellas de las nuestras que se dan sin la ayuda de la mente. Eso nos obliga a concluir que no podemos reconocer en aquéllos principio alguno de movimiento que no sea la disposición de sus órganos y la descarga continua de los espíritus animales que son producidos por el calor del corazón cuando rarifica la sangre[225]”. En una carta de réplica a Henry More, fechada el 5 de febrero de 1649, Descartes afirma: “yo no privo de vida a ningún animal”, queriendo decir que no se niega a describir a los animales como cosas vivientes; pero la razón que da es que él hace consistir la vida “solamente en el calor del corazón[226]”. Y luego, “no les niego sentimiento, en tanto que éste depende de los órganos del cuerpo[227]”. Estamos inclinados a pensar que la vida animal es algo más que procesos meramente materiales porque observamos en los animales algunas acciones análogas a las nuestras: y como atribuimos a nuestras mentes los movimientos de nuestros cuerpos, nos sentimos naturalmente inclinados a atribuir los movimientos de los animales a algún principio vital. Pero la investigación pone de manifiesto que el comportamiento animal puede ser exhaustivamente descrito sin introducir mente alguna, ni ningún principio vital inobservable.

Descartes está, pues, dispuesto a afirmar que los animales son máquinas o autómatas. También está dispuesto a decir lo mismo a propósito del cuerpo humano. Muchos procesos físicos continúan sin intervención de la mente: la respiración, la digestión, la circulación de la sangre, proceden automáticamente. Es verdad que podemos, por ejemplo, caminar deliberadamente; pero la mente no mueve las piernas de una manera inmediata. Lo que hace es influir en los espíritus animales, en la glándula pineal, y no crea un movimiento nuevo ni una nueva energía, sino que altera su dirección, o aplica un movimiento originariamente creado por Dios. De ahí que el cuerpo humano sea como una máquina, que puede operar en buena medida automáticamente, aunque su energía puede ser aplicada de maneras diferentes por el operario. “El cuerpo de un hombre viviente difiere del de un hombre muerto lo mismo que un reloj u otro autómata (es decir, una máquina que se mueva a sí misma) cuando está acabado y contiene en sí mismo los principios corporales de aquellos

movimientos para los que ha sido diseñado, con todos los requisitos para su acción, del mismo reloj o máquina cuando está roto y el principio de su movimiento deja de actuar[228]».

Podemos considerar la teoría cartesiana de los animales desde dos puntos de vista. Desde el punto de vista humanístico, es una exaltación del hombre, una reafirmación de su posición única, contra los que querrían reducir la diferencia entre hombre y brutos a una mera diferencia de grado. Y ésa no es una interpretación que haya sido inventada sin más ni más por los historiadores, porque el propio Descartes le proporcionó su base. Por ejemplo, en el *Discurso del Método* observa que "después del error de los que niegan a Dios... no hay nada que aleje tanto a los espíritus débiles del recto camino de la virtud como el imaginar que el alma de las bestias es de la misma naturaleza que la nuestra, y que, por lo tanto, no hemos de temer ni esperar nada después de esta vida, de la misma manera que las moscas o las hormigas; mientras que, si sabemos cómo son de diferentes, se comprenden mucho mejor las razones que prueban que la nuestra es de una naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por lo tanto, que no está sujeta a morir con él[229]». Y en carta al marqués de Newcastle[230] alude a Montaigne y Charron, el primero de los cuales comparó al hombre con los animales, con desventaja para el hombre, mientras que el segundo, al decir que el sabio difiere del hombre común tanto como el hombre común difiere de las bestias, daba a entender que hombres y animales difieren solamente en grado, sin que haya entre ellos diferencia radical alguna.

Por otra parte, la interpretación cartesiana de los animales como máquinas, por cruda que pueda ser, está de acuerdo con la separación originaria que estableció entre los dos mundos del espíritu y la materia. Eso representa o presagia el intento de reducir las ciencias a física, y en la física, dice Descartes, él no acepta ni desea otros principios que los de la geometría o la matemática abstracta[231]. La totalidad del mundo material puede tratarse como un sistema mecánico y no hay necesidad alguna de introducir o considerar otra clase de causas que las eficientes. La causalidad final es una concepción teológica y, por verdadera que pueda ser, no tiene ningún lugar en la física. La explicación por medio de causas finales, de "almas", de principios vitales ocultos y de formas substanciales no hace nada para promover el progreso de la ciencia física. Y en el caso de los cuerpos vivientes deben ser aplicados los mismos principios explicativos que se emplean con relación a los cuerpos inanimados.

CAPÍTULO VI - DESCARTES - V

Consciencia de libertad del hombre. —La libertad y Dios. —Ética provisional y ciencia moral.—Las pasiones y su control. —La naturaleza del bien. — Comentarios a las ideas éticas de Descartes. — Observaciones generales sobre Descartes.

1

Consciencia de libertad del hombre

Que el hombre posee libre albedrío, o, más estrictamente, que yo poseo libre albedrío, es un dato primario, en el sentido de que mi consciencia del mismo es lógicamente anterior al *Cogito, ergo sum.* Porque es precisamente la posesión de libertad lo que me permite entregarme a la duda hiperbólica. Yo tengo una inclinación natural a creer en la existencia de cosas materiales y en las demostraciones de las matemáticas, y para dudar de esas cosas, especialmente de la última, se necesita esfuerzo y decisión deliberada. Así, “quienquiera que resultase habernos creado, y aun cuando se probase que fuera todopoderoso y engañador, seguiríamos experimentando la libertad con la que podemos abstenernos de aceptar como verdaderas e indisputables aquellas cosas de las que no tenemos conocimiento cierto, e impedir así ser engañados[232]”.

Que poseemos esa libertad es, verdaderamente, evidente por sí mismo. “Tuvimos antes una prueba muy clara de eso; porque, al mismo tiempo que tratábamos de dudar de todas las cosas, e incluso suponíamos que el que nos creó emplease sus ilimitados poderes en engañarnos en todo, percibíamos en nosotros una libertad que nos permitía abstenernos de creer lo que no fuera perfectamente serio e indudable. Pero aquello de lo que no podíamos dudar en aquel momento es tan evidente por sí mismo y tan claro como cualquier cosa que podamos llegar a conocer[233]”. La capacidad para aplicar la duda metódica presupone la libertad. Verdaderamente, la consciencia de libertad es una “idea innata”.

Ese poder de obrar libremente es la mayor perfección del hombre, y, al usar de él, “somos, de un modo especial, dueños de nuestras acciones, y, en consecuencia, merecemos alabanza o inculpación[234]”. Verdaderamente, la práctica universal de alabar e inculpar por las acciones de los hombres pone de manifiesto el carácter evidente por sí mismo de la libertad humana. Todos percibimos de modo natural que el hombre es libre.

2

La libertad y Dios.

Estamos, pues, ciertos de que el hombre posee libertad, y esa certeza es lógicamente anterior a la certeza a propósito de la existencia de Dios. Pero una vez que ha sido probada la existencia de Dios, se hace necesario re-examinar la libertad humana a la luz de lo que sabemos acerca de Dios. Porque sabemos que Dios no solamente conoce desde la eternidad todo lo que es o ha de ser, sino que también lo predetermina. Y se presenta, pues, el problema de cómo puede conciliarse la libertad humana con la predeterminación divina.

En los *Principios de Filosofía* Descartes elude toda solución positiva al problema, con lo que no hace sino mantenerse acorde con su explícita resolución de evitar las controversias teológicas. Estamos seguros de dos cosas. En primer lugar, estamos seguros de nuestra libertad. En segundo lugar, podemos llegar a reconocer clara y distintamente que Dios es omnipotente y que preordena todos los acontecimientos. Pero de ahí no se sigue que podamos comprender cómo la preordenación divina deja indeterminados los actos libres del hombre. Negar la libertad a causa de la predeterminación divina sería absurdo. “Porque sería absurdo dudar de lo que comprendemos y experimentamos dentro de nosotros mismos sólo porque no comprendemos un asunto que, por su naturaleza, sabemos que es incomprensible[235]”.4 El mejor camino que puede tomarse es el de reconocer que la solución de ese problema transciende el poder de nuestro entendimiento. “No tendremos dificultad alguna si recordamos que nuestro pensamiento es finito y que la omnipotencia de Dios, en virtud de la cual no solamente conoce desde toda la eternidad lo que es y será, sino que lo quiere y predetermina, es infinita[236]”.

De hecho, sin embargo, Descartes no se contentó con esa posición, y expresó sus opiniones sobre temas teológicos conexionados con la libertad humana. Lo que es más, habló de modo diferente en diferentes momentos. Por ejemplo, en una controversia entre protestantes holandeses, llegó lo suficientemente lejos como para decir que él estaba más de acuerdo con los seguidores de Gomar que con los arminianos (lo cual equivalía a decir que él prefería una estricta doctrina de la predestinación). Y cuando expresó su desacuerdo con los jesuitas[237] pareció preferir el jansenismo al molinismo. Los jansenistas enseñaban que la gracia divina es

irresistible y la única libertad que admitían realmente no era otra cosa que espontaneidad. Un acto puede ser realizado sin que nos sintamos en absoluto forzados al mismo, pero no por ello es menos determinado por la atracción de la "delectación", sea terrenal o celestial. Los molinistas sostenían que es la libre cooperación de la voluntad lo que hace eficaz a la gracia y que la libertad de indiferencia del hombre no es destruida ni disminuida por la presciencia divina. No es sorprendente que Descartes mostrase cierta simpatía por los jansenistas, si se recuerda su afirmación de que "para que yo sea libre no es necesario que sea indiferente en la elección de uno u otro de dos contrarios. Al contrario, cuanto más me inclino hacia uno de ellos, sea porque veo claramente que en él se encuentran el bien y la verdad o porque Dios dispone así mi pensamiento, más libremente lo elijo y abrazo. Sin duda alguna, tanto la gracia divina como el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y vigorizan. Así pues, esa indiferencia que siento cuando ninguna razón me inclina a un lado más bien que al otro, es el grado ínfimo de libertad, y revela una falta de conocimiento más bien que una perfección de la voluntad[238]". Hay que reconocer que Descartes no presenta correctamente el sentido que los partidarios de la libertad de indiferencia daban a ésta, ya que él la entiende como un estado de indiferencia resultado de una falta de conocimiento, mientras que aquéllos entendían por libertad de indiferencia la capacidad de optar entre uno u otro de dos contrarios aun cuando se diesen todas las condiciones requeridas para la elección inteligente, incluido el conocimiento. Al mismo tiempo, es indudable que Descartes pensaba que cuanto más dirigida está la voluntad hacia la opción objetivamente preferible (bien por la gracia, o bien por el conocimiento natural), tanto mayor es nuestra libertad; lo cual parece implicar que la capacidad de hacer otra opción no pertenece esencialmente a la verdadera libertad. Así, Descartes afirma en una carta a Mersenne: "Me muevo más libremente hacia un objeto en proporción al número de razones que me llevan a ello; porque es cierto que mi voluntad es entonces puesta en movimiento con mayor facilidad y espontaneidad[239]".

Pero, en su correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia, Descartes habla de una manera bastante diferente, adoptando una posición más afín a la de los jesuitas. Así, nos ofrece una analogía. Un rey ordena a dos hombres, de los que se sabe bien que son. enemigos, que estén en cierto lugar en cierto momento. El rey tiene perfecta consciencia de que se producirá una lucha; y tenemos que decir que la quiere, aunque violaría sus propios decretos. Pero aunque el rey prevea y quiera la lucha, en modo alguno determina las voluntades de los dos hombres. La acción de éstos se debe a la decisión de ellos mismos. Así Dios, prevé y "predetermina" todas las acciones humanas, pero no determina la voluntad humana. En otras palabras, Dios prevé el acto libre de un hombre porque éste va a realizarlo; no es que éste vaya a realizarlo porque Dios lo prevea.

La verdad del asunto parece ser que al tratar de los temas teológicos de la controversia del libre albedrío, Descartes adoptaba soluciones más o menos

improvisadas, sin una verdadera tentativa de hacerlas consecuentes[240]. En lo que realmente estaba interesado era en el problema del error. Deseaba subrayar la libertad del hombre para no asentir a una proposición cuando queda sitio a la duda, y, al mismo tiempo, permitir la inevitabilidad del asentimiento cuando la verdad de una proposición es percibida con certeza. Abrazamos o rechazamos el error libremente; Dios no es, pues, responsable. Pero la verdad claramente percibida se impone a sí misma a la mente como una iluminación divina.

3

Ética provisional y ciencia moral.

Presupuesta la libertad humana, podemos inquirir la doctrina moral de Descartes. En el *Discurso del Método*[241], antes de embarcarse en la aplicación de su método de la duda, Descartes propone, para sí mismo, una ética provisional. Así se resuelve a obedecer las leyes y costumbres de su país, a ser firme y resuelto en sus acciones, y seguir fielmente incluso las opiniones dudosas (opiniones aún no establecidas más allá de toda duda), una vez que su mente las ha aceptado. Se resuelve también a tratar de vencerse siempre a sí mismo más bien que a la fortuna y a alterar sus deseos más bien que tratar de cambiar el orden del mundo.. Finalmente, resuelve dedicar su vida entera al cultivo de su razón y a hacer tantos progresos como le sean posibles en la búsqueda de la verdad.

Es obvio que tales máximas o resoluciones constituyen un programa personal tosco pero eficaz, es decir, más preocupado por las exigencias prácticas que por el esmero teorético; es un conjunto de máximas muy alejado de "la más alta y más perfecta ciencia moral, que, presuponiendo un conocimiento de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría[242]". Pero Descartes nunca llegó a elaborar esa perfecta ciencia moral. Es indudable que no se sintió en situación de hacerlo. Pero, fueran cuales fueran las razones, la ética cartesiana falta en el sistema, aunque, según el programa establecido, debía haber constituido su corona.

No obstante, Descartes escribió algunas cosas sobre temas de ética o sobre materias de interés para la ética. Y puede ser útil que consideremos ante todo lo que dice sobre las pasiones, en la medida en que eso concierne a la filosofía moral.

4

Las pasiones y su control.

El análisis cartesiano de las pasiones implica la teoría de la interacción. Es decir, Descartes mantiene que las pasiones son excitadas o causadas en el alma por el cuerpo. "Lo que en el alma es una pasión, es en el cuerpo, comúnmente hablando, una acción[243]". En el sentido general de la palabra, "pasiones" es lo mismo que percepciones. "Usualmente podemos llamar pasiones de un individuo a todas aquellas clases de percepciones o formas de conocimiento que se encuentran en nosotros, porque frecuentemente no es nuestra alma la que las hace como son, y porque siempre las recibe de las cosas que son por ellas representadas[244]". Pero si se entiende en un sentido más estricto, sentido en el que la palabra "pasiones" se toma en lo que sigue, "podemos definirlas en general como las percepciones, sentimientos o emociones del alma que relacionamos especialmente a ésta, y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus[245]". Para explicar esa definición más bien obscura, Descartes hace las siguientes observaciones. Las pasiones pueden llamarse percepciones cuando esa palabra se utiliza para significar todos los pensamientos que no son acciones del alma. (Las percepciones claras y distintas son acciones del alma.) Podemos llamarlas sentimientos porque son recibidas en el alma, que las "siente". Y podemos, con mayor exactitud, llamarlas emociones, porque de todos los pensamientos que el alma puede tener son las pasiones las más propensas a "moverla", agitarla o perturbarla. La cláusula "que relacionamos especialmente a ésta (al alma)" se inserta para excluir sentimientos como los de olores, sonidos y colores, que referimos a objetos externos, y a otros como los de hambre, sed y dolor, que referimos a nuestros cuerpos. La mención de la actividad causal de los "espíritus" se inserta para excluir aquellos deseos que son causados por el alma misma. Así pues, las pasiones son emociones del alma causadas por el cuerpo; y, desde luego, tienen que distinguirse de la percepción que tenemos de esas pasiones. La emoción del miedo y la clara percepción del miedo y su naturaleza son cosas distintas.

Las pasiones, dice Descartes, "son todas buenas en su naturaleza[246]", pero puede hacerse un mal uso de ellas y se las puede dejar que crezcan excesivamente. En

consecuencia, tenemos que controlarlas. Pero las pasiones “dependen absolutamente de las acciones que las gobiernan y dirigen, y sólo pueden ser alteradas indirectamente por el alma[247]”. Es decir, las pasiones dependen de condiciones fisiológicas y son excitadas por éstas: todas están causadas por algún movimiento de los espíritus animales. Y la conclusión natural es, por lo tanto, que para controlarlas tenemos que cambiar las causas físicas que las producen, y no tratar de expulsarlas directamente sin hacer nada por alterar sus causas. Porque mientras éstas permanezcan, permanece la conmoción del alma, y en ese caso lo más que podemos hacer es “no rendirnos a sus efectos y refrenar muchos de los movimientos a que disponen el cuerpo”. Por ejemplo, “si la ira es causa de que levantemos nuestra mano para golpear, podemos, en general, no descargarla; si el miedo incita a nuestras piernas a huir, podemos detenerlas, y así sucesivamente en casos semejantes[248]”. Pero, aunque la interpretación natural de esas afirmaciones de Descartes pudiera ser que las pasiones se controlan indirectamente mediante la alteración, en la medida de lo posible, de las condiciones físicas que las producen, el propio Descartes ofrece una interpretación bastante diferente. Él dice, en efecto, que podemos controlar indirectamente las pasiones “mediante la representación de cosas que habitualmente están unidas a las pasiones que deseamos tener y que son contrarias a las que queremos eliminar. Así, para excitar el valor en uno mismo y desechar el miedo, no es suficiente con tener la voluntad de hacerlo, sino que hemos de aplicarnos también a considerar las razones, los objetos o los ejemplos que nos persuadan de que el peligro no es grande[249]...”. Ahora bien, esa interpretación no descarta la que antes hemos sugerido; es más bien un artificio que hemos de adoptar cuando no nos es fácil cambiar directamente las causas externas de una pasión.

5

La naturaleza del bien.

Pero como las pasiones "solamente pueden llevarnos a cualquier clase de acción por intervención del deseo que excitan, es especialmente ese deseo lo que debemos tener cuidado de regular, y en eso consiste la principal utilidad de la moral[250]”. En consecuencia, el problema que se nos presenta es el de cuándo el deseo es bueno y cuándo es malo. Y la respuesta de Descartes es que el deseo es bueno cuando se sigue de un conocimiento verdadero, y malo cuando se sigue de un error. Pero ¿cuál es el conocimiento que hace bueno al deseo? No parece que Descartes se exprese con mucha claridad. Nos dice, sí, que “el error que más ordinariamente cometemos respecto a los deseos es el de no distinguir suficientemente las cosas que dependen de nosotros de las que no dependen[251]”. Pero el saber que algo depende de nuestra voluntad libre y no es simplemente un suceso que nos ocurra y que hemos de aguantar lo mejor que podamos, no hace necesariamente bueno el deseo de esa cosa. Descartes tiene, sin duda, consciencia de eso y añade que hemos de “tratar de conocer muy claramente y considerar con atención la bondad de aquello que hay que desear[252]”. Al parecer, quiere decir que una primera condición de la elección moral es que se distinga lo que está en nuestro poder de lo que no está sometido a nuestro control. Los acontecimientos de este último tipo están ordenados por la Providencia, y hemos de someternos a ellos. Pero, luego, una vez que nos hemos cerciorado de lo que está en nuestro poder, tenemos que discriminar entre lo que es bueno y lo que es malo. Y seguir la virtud consiste en realizar aquellas acciones que juzgamos que son las mejores[253].

En una carta de 1645 a la princesa Isabel, Descartes amplifica algo el tema al comentar el *De Vita Beata* de Séneca. Estar en posesión de la beatitud, vivir feliz, “no es otra cosa que tener el propio espíritu perfectamente contento y satisfecho[254]”. ¿Cuáles son las cosas que nos aportan ese supremo contento? Son de dos clases. Las de la primera clase, dependen de nosotros mismos, a saber, la virtud y la sabiduría. Las de la segunda, como el honor, las riquezas, la salud, no dependen (al menos, por entero) de nosotros mismos. Pero aunque el contento perfecto exige la presencia de ambas clases de bienes, sólo estamos estrictamente interesados por la primera, a

saber, por las cosas que dependen de nosotros mismos y que, en consecuencia, pueden ser obtenidas por todos.

Para alcanzar la beatitud en ese sentido restringido hay que observar tres reglas. Según Descartes, son las reglas ya dadas en el *Discurso del Método;* pero, en realidad, cambia la primera regla substituyendo por conocimiento las máximas provisionales. La primera regla es hacer todos los esfuerzos para conocer lo que debe hacerse y lo que no debe hacerse en todas las circunstancias de la vida. La segunda es tener una resolución firme y constante de llevar adelante todos los dictados de la razón sin dejarse desviar por la pasión o el apetito. “Y es la firmeza en esa resolución lo que yo pienso que debe tenerse por virtud[255]”. La tercera regla es considerar que todos los bienes que uno no posee están fuera del alcance del propio poder, y acostumbrarse a no desearlos; “porque no hay nada sino el deseo y la pesadumbre... que pueda impedir nuestro contento[256]”.

Sin embargo, no todos los deseos son incompatibles con la beatitud, sino solamente aquellos que van acompañados por la impaciencia o la tristeza. “No es necesario que nuestra razón nunca se equivoque. Basta con que nuestra consciencia nos de testimonio de que nunca hemos estado faltos de resolución o virtud para realizar todas las cosas que juzgamos como lo mejor. Y, así, la sola virtud es suficiente para darnos contento en esta vida[257]”.

Es obvio que no nos dicen mucho más esas observaciones sobre el contenido de la moralidad, es decir, sobre los concretos dictados de la razón. Pero Descartes sostenía que antes de que pudiese elaborarse una ética científica, era necesario ante todo establecer la ciencia de la naturaleza humana; y él no pretendía haberlo hecho. Por lo tanto, no se sentía en posición de elaborar la ética científica que exigía el programa de su sistema. No obstante, en otra de sus cartas a la princesa Isabel, a propósito de temas éticos, dice que dejará a un lado a Séneca y dará sus propias opiniones; y procede a decir que para el recto juicio moral se requieren dos cosas: primero, el conocimiento de la verdad, y segundo, el hábito de recordar y asentir a ese conocimiento en todas las ocasiones necesarias. Y ese conocimiento supone el conocimiento de Dios; “porque nos enseña a echar a buena parte todo cuanto nos sucede, como expresamente enviado por Dios a nosotros[258]”. En segundo lugar, es necesario conocer la naturaleza del alma, como autosubsistente, independiente del cuerpo, más noble que éste, e inmortal. En tercer lugar, debemos reconocer la magnitud del universo y no imaginarnos un mundo finito hecho expresamente para nuestra conveniencia. En cuarto lugar, cada uno de nosotros debe considerar que forma parte de un gran todo, el universo, y, más particularmente, de un determinado Estado, de una determinada sociedad, de una determinada familia, y que debe preferir los intereses del todo. Y hay otras cosas cuyo conocimiento es deseable; por ejemplo, la naturaleza de las pasiones, el carácter del código ético de nuestra propia sociedad, etc. Hablando en general, como dice Descartes en otras cartas, el bien supremo “consiste en el ejercicio de la virtud, o, lo que es lo mismo, en la posesión de todas

las perfecciones cuya adquisición depende de nuestra voluntad libre, y en la satisfacción de la mente que sigue a dicha adquisición[259]”. Y “el verdadero uso de nuestra razón para la conducción de la vida consiste solamente en considerar y examinar sin pasión el valor de todas las perfecciones, tanto del cuerpo como del alma, que pueden ser adquiridas por nuestra industria, para que, ya que estamos ordinariamente obligados a privarnos de algunas para tener otras, podamos hacer siempre la mejor elección[260]”.

6

Comentarios a las ideas éticas de Descartes.

Quizá no valga la pena seguir adelante con las observaciones, más bien al azar, hechas por Descartes a la princesa Isabel. Pero hay algunos puntos sobre los que es interesante llamar la atención.

En primer lugar, está claro que Descartes aceptó la teoría tradicional de que el fin de la vida humana es la “beatitud”. Pero, mientras que para un pensador medieval, como santo Tomás de Aquino, la beatitud, al menos la beatitud perfecta, era la visión de Dios en el cielo, para Descartes significaba una tranquilidad o contento del alma, alcanzable en esta vida por el propio esfuerzo. No pretendo sugerir que Descartes negase que el hombre tiene un destino sobrenatural que no puede lograrse sin la gracia, ni que la beatitud en sentido pleno es la beatitud en el cielo. Sobre lo que deseo llamar la atención es simplemente sobre el hecho de que prescindió de los temas puramente teológicos y de la revelación, y esbozó, ya que no desarrolló, una ética natural, una teoría moral puramente filosófica. En cambio, en la teoría moral del santo Tomás histórico no hubo una tan clara abstracción de las doctrinas reveladas[261].

En segundo lugar, es difícil dejar de advertir la influencia ejercida sobre las reflexiones de Descartes por los escritos e ideas de los moralistas antiguos, los estoicos en particular. Es verdad que inicia *Las pasiones del alma* con la acostumbrada alusión despreciativa a los antiguos, pero, indudablemente, eso no significa que no estuviera influido por éstos. Y ya hemos hecho mención de su empleo de Séneca en las cartas a la princesa Isabel. En realidad, la concepción de la virtud como el fin de la vida, la importancia predominante concedida al control de si mismo frente a las pasiones y el énfasis puesto en la paciencia con que deben llevarse, como expresiones de la providencia divina, todos los acontecimientos que nos acaecen y no podemos controlar, representan eminentemente ideas estoicas. Desde luego que Descartes no era simplemente un estoico. Para citar una sola cosa, él atribuía más valor que los estoicos a los bienes externos, y en ese aspecto está más cerca de Aristóteles que de los estoicos. Pero toda una línea de pensamiento de su teoría ética, a saber, la línea de pensamiento representada por su énfasis en la autosuficiencia del hombre virtuoso y por su distinción, constantemente repetida,

entre cosas que están en nuestro poder y cosas que no lo están, es inconfundiblemente estoica en su inspiración y en su sabor[262].

En tercer lugar, debemos dirigir la atención a la tendencia intelectualista del pensamiento ético de Descartes. En una carta escrita al padre Mesland en 1644, dice que, si vemos claramente que algo es malo, "nos sería imposible pecar durante el tiempo en que lo veamos así. Por eso se dice: *omnis peccans est ignorans*[263]". Y pasajes como ése parecen implicar que Descartes aceptaba la idea socrática de que la virtud es conocimiento y el vicio ignorancia. Pero, aunque ciertamente parece haber sido firme convicción de Descartes que no podemos ver *claramente* que algo es malo y, sin embargo, quererlo, ese "ver claramente" ha de entenderse en un sentido algo restringido. Descartes coincidía con los escolásticos en que nadie elige el mal precisamente como tal; el hombre puede escoger lo que es malo simplemente porque se .lo representa como bueno en algún aspecto. Si viese claramente, en las concretas circunstancias de aquí y ahora, el mal de una acción mala, discerniendo lo que es malo y por qué es malo, no podría quererlo; porque la disposición de la voluntad es hacia el bien. Pero aunque un hombre puede haber oído que una acción es mala, o puede haber visto él mismo, en una ocasión anterior, que es mala, eso no impide que en las circunstancias concretas de aquí y ahora atienda a aquellos aspectos en los cuales dicha acción le aparece como deseable y buena. Y, así, puede decidir ejecutarla. Además, tenemos que distinguir entre ver un bien con genuina claridad y verle con una claridad sólo aparente. Si, en el momento de la elección, viésemos el bien con genuina claridad, inevitablemente lo elegiríamos. Pero la influencia de las pasiones puede desviar nuestra atención; y "siempre somos libres de evitarnos el perseguir un bien que nos es claramente conocido, o el admitir una verdad evidente, con tal de que, simplemente, pensemos que es bueno dar testimonio, al hacerlo así, de nuestra libertad de decisión[264]".

En general, puede decirse que Descartes sostiene no solamente que siempre escogemos lo que es o nos parece ser bueno y no podemos escoger el mal como tal, sino también que si, en el momento de la decisión, viésemos con claridad genuina y completa que un determinado bien era bueno de una manera incualificada, inevitablemente decidiríamos en favor suyo. Pero, en realidad, nuestro conocimiento no es tan completo que pueda excluir la influencia de las pasiones. La tesis intelectualista no pasa, pues, de ser una tesis abstracta. Enuncia cómo se comportarían las personas si se cumpliesen ciertas condiciones que, de hecho, no se cumplen.

Finalmente, aunque en las observaciones que hace Descartes sobre temas éticos subraya la virtud de la resignación, eso no significa que su ciencia moral, si alguna vez la hubiera desarrollado, hubiese tenido que ser simplemente una ética de la resignación. Un sistema ético perfecto exige un previo conocimiento completo de las demás ciencias, incluidas la fisiología y la medicina. Y Descartes pensaba indudablemente que, dado ese conocimiento científico completo, el hombre podría

elaborar las condiciones morales para la aplicación y ejercicio práctico de ese conocimiento. Porque éste daría al hombre una plena comprensión no solamente de las leyes científicas y de lo que no está sometido a su voluntad libre, sino también de lo que está en su poder. Y, una vez que el hombre poseyese una comprensión completa de lo que está en su poder, podría desarrollar una teoría adecuada acerca del modo en que su voluntad libre debe ejercitarse en las circunstancias concretas. Y, de ese modo, elaboraría una ética dinámica, o una ética de la acción, y no simplemente una ética de la resignación.

7

Observaciones generales sobre Descartes.

Pienso que nadie deseará poner en duda la verdad de la afirmación de que Descartes es el más importante de los filósofos franceses. Su influencia se ha dejado sentir en todo el curso de la filosofía francesa. Por ejemplo, una de las principales características de esa filosofía ha sido la estrecha alianza entre la reflexión filosófica y las ciencias. Y aunque los pensadores franceses más recientes no han seguido el ejemplo cartesiano de intentar la elaboración de un sistema deductivo completo, se han reconocido situados en una tradición que se remonta a la inspiración de Descartes. Así, Bergson se refiere a la estrecha alianza entre filosofía y matemáticas en el pensamiento de Descartes, y llama la atención sobre el hecho de que en el siglo XIX hombres como Comte, Cournot y Renouvier, llegaron a la filosofía a través de las matemáticas, y uno de ellos, Henri Poincaré, fue un matemático de genio[265]. Igualmente, la preocupación cartesiana por las ideas claras y distintas, fortificada por su empleo de un lenguaje relativamente sencillo, ha tenido su reflejo en la claridad de la prosa filosófica francesa, considerada en conjunto. Es cierto que algunos escritores franceses han adoptado un estilo y una dicción obscuros, principalmente por influencia extranjera; pero, en general, los filósofos franceses han continuado la tradición cartesiana en materia de claridad y de no hacer uso de jergas obscuras.

La claridad de Descartes es, en verdad, algo engañosa, porque no siempre es asunto fácil la interpretación de su significado. Y es difícil pretender que fuese un escritor siempre consecuente. Aun así, hay indudablemente un sentido en el que es lícito decir que Descartes es un escritor claro, mientras que no lo es, por ejemplo, Hegel. Presupuesto ese hecho, algunos filósofos han tratado de encontrar en Descartes un significado más hondo, una profunda tendencia de su pensamiento que posee un valor permanente, independientemente del sistema cartesiano como un todo. Así Hegel, en su *Historia de la Filosofía,* saluda a Descartes como el verdadero origen de la filosofía. moderna, cuyo mérito principal fue partir de un pensamiento sin presupuestos. Para Hegel, el cartesianismo es ciertamente inadecuado. Por ejemplo, Descartes, a pesar de partir del pensar o la consciencia, no deduce los contenidos de la consciencia a partir de la razón misma, o pensamiento, sino que los acepta empíricamente. Igualmente, el ego de Descartes es solamente el yo empírico.

En otras palabras, el cartesianismo no constituye sino una etapa en el desarrollo de la filosofía hacia el idealismo absoluto. Pero es una etapa de gran importancia; porque, al tomar como punto de partida el pensamiento o la consciencia, Descartes realizó una revolución en la filosofía.

Edmundo Husserl interpretó la importancia de Descartes de una manera bastante diferente. Para Husserl, las *Meditaciones* de Descartes representan un punto crucial en la historia del método filosófico. Descartes aspiraba a una unificación de las ciencias, y vio la necesidad de un punto de partida subjetivista. La filosofía tiene que comenzar por las meditaciones del yo que reflexiona sobre sí mismo. Y Descartes empieza por "poner entre paréntesis" la existencia del mundo material, y tratar al yo, como cuerpo, y a las cosas materiales, como fenómenos, en relación a un sujeto, el yo consciente. En esa medida, Descartes puede ser considerado un precursor de la fenomenología moderna. Pero no entendió la significación de su propio modo de proceder. Vio la necesidad de poner en cuestión la interpretación "natural" de la experiencia y de liberarse de todas las presuposiciones. Pero, en vez de tratar al yo como consciencia pura y explorar el campo de la "subjetividad transcendental", el campo de las esencias como fenómenos para un sujeto puro, interpretó el yo como una substancia pensante y procedió a desarrollar una filosofía realista con ayuda del principio de causalidad.

Así, mientras Hegel consideró la filosofía de Descartes como un estadio en el desarrollo del idealismo absoluto, y Husserl la vio como una anticipación de la fenomenología, ambos subrayaron la "subjetividad" como punto de partida cartesiano. Otro tanto hace Jean-Paul Sartre, aunque, desde luego, dentro de la estructura de una filosofía que es diferente tanto de la de Hegel como de la de Husserl. En su lección "Existencialismo y Humanismo", Sartre observa que el punto de partida de la filosofía tiene que ser la subjetividad del individuo y que la verdad primaria es *"pienso, luego soy"*, que es la verdad absoluta de la consciencia que se alcanza a sí misma. Pero luego procede a argumentar que en el "yo pienso" soy consciente de mí mismo en presencia del otro. La existencia de otros es descubierta en el *Cogito* mismo, de modo que nos encontramos en seguida en un mundo de intersubjetividad. Y debe observarse que los existencialistas en general, aunque partiendo del sujeto individual libre, describen la consciencia del sujeto como consciencia del yo en un mundo en presencia de otros. De ahí que, aunque su punto de partida tenga alguna afinidad con el de Descartes, no se encierran en el problema de probar la existencia del mundo exterior como algo que no es ya dado en la consciencia del yo. En otras palabras, los existencialistas no parten del ego encerrado en sí mismo.

Desde luego que Hegel, Husserl *y* Sartre *no son sino* tres ejemplos del uso que pensadores posteriores hicieron del cartesianismo. Podríamos presentar otros muchos ejemplos. Puede citarse, por ejemplo, la substitución del cartesiano *Cogito, ergo sum,* por el *Volo*, *ergo sum, de* Maine de Biran. Pero todos esos pensadores tienen en

común que interpretan el significado interno y el valor permanente del cartesianismo en función de una filosofía que no era la de Descartes. No digo eso por vía de crítica. Hegel, Husserl y Sartre son todos filósofos. Es verdad que, a propósito de Hegel, nos hemos referido a su *Historia de la Filosofía;* pero esa obra forma parte integrante del sistema hegeliano: no es una obra de exégesis puramente histórica. Y un filósofo disfruta ciertamente del derecho de decidir, según su propio punto de vista, lo que está vivo y lo que está muerto en el sistema de Descartes. Al mismo tiempo, si Descartes es interpretado como un idealista absoluto, o como un fenomenólogo, o como un existencialista, o, con La Mettrie, como un materialista que equivocó su camino y no supo reconocer el "verdadero" significado y las "verdaderas" exigencias y dirección de su pensamiento, se corre el riesgo de no verle en su perspectiva histórica. Es indudable que Descartes intentó fundamentar su filosofía en la "subjetividad", si al decir eso queremos decir que intentó fundamentarla en el *Cogito, ergo sum.* Y es verdad que eso fue una innovación importante, y que cuando se contempla retrospectivamente el desarrollo filosófico desde una etapa posterior, se pueden observar conexiones entre aquella innovación y el idealismo posterior. Pero, aunque en el cartesianismo hay lo que podemos llamar elementos idealistas, sería sumamente desorientador describir el sistema cartesiano como idealista. Porque Descartes basó su filosofía en una proposición existencial, y se esforzó en establecer una interpretación objetiva de la realidad, que no le parecía reductible a la actividad de la consciencia. Igualmente, si se subraya simplemente la conexión entre la exposición mecanicista que Descartes hizo de la realidad material y el materialismo mecanicista que apareció en la Ilustración francesa del siglo XVIII, se obscurece el hecho de que el filósofo del XVII procuró conciliar la concepción "geométrica" del mundo con una creencia en Dios, en la actividad divina y en la espiritualidad del alma humana. Y el caso es que ése es uno de los aspectos más importantes de su filosofía, cuando ésta se considera en su propio encuadre histórico.

En cierto sentido la filosofía de Descartes fue una empresa intensamente personal. Las partes autobiográficas del *Discurso del Método* lo ponen así de manifiesto de un modo bastante claro. Descartes estuvo animado no por una mera curiosidad intelectual superficial, sino por una pasión por la conquista de la certeza. Y consideró que la posesión de un verdadero sistema de filosofía era algo importante para la vida humana. Pero lo que él buscaba era una certeza objetiva, la verdad evidente por sí misma y la verdad demostrada. La insistencia de Descartes en la "subjetividad" (si es que hemos de utilizar un término posterior) como punto de partida, tiene que distinguirse cuidadosamente del subjetivismo. Su objetivo constante fue el logro de algo análogo a la verdad objetiva, impersonal, de las matemáticas. Es decir, él aspiraba a establecer la filosofía verdadera, que descansaría en la pura razón y no en la tradición pretérita, y que estaría libre de las limitaciones de espacio y tiempo. El hecho de que en su filosofía podamos discernir la influencia de la tradición y de condiciones contemporáneas no tiene, por supuesto, que ser materia de asombro. Al

contrario, lo asombroso sería que no pudiésemos encontrar tales influencias. Pero el hecho de que el cartesianismo lleve, en gran medida, su propia fecha, no priva a su autor de su pretensión de ser considerado como el padre de la filosofía moderna; Descartes fue el padre de la filosofía del período moderno pre-kantiano.

CAPÍTULO VII - PASCAL

Vida y espíritu de Pascal —El método geométrico, su alcance y sus límites. —El "corazón". —El método de Pascal en la apologética.— La miseria y la grandeza del hombre. —El argumento de la apuesta. — Pascal como filósofo.

1

Vida y espíritu de Pascal

Al pasar de Descartes a Pascal nos encontramos con un hombre de un cuño mental muy diferente. Es cierto que ambos fueron matemáticos, y ambos católicos. Pero mientras que el primero fue ante todo un filósofo, el segundo fue primordialmente un apologista. Descartes, es verdad, puede ser considerado hasta cierto punto como un apologista religioso, en el sentido, al menos, de que tuvo consciencia de la significación religiosa y moral de su pensamiento; pero es natural pensar en él ante todo y sobre todo como un filósofo sistemático, dedicado al despliegue del “orden de las razones” y a la elaboración de un cuerpo de verdades filosóficas, orgánicamente conexionadas y racionalmente establecidas, capaz de un desarrollo indefinido. Aunque no fuese un racionalista, si por esa palabra se entiende un hombre que rechaza las ideas de revelación divina y de lo sobrenatural, representa al racionalismo en el sentido de que se consagró a la búsqueda de la verdad alcanzable por la reflexión filosófica y científica de la mente humana. Fue un filósofo católico, en el sentido de que fue un filósofo que era católico; pero no fue un filósofo católico en el sentido de que se interesase primordialmente por la defensa de las verdades de fe. Pascal, por el contrario, se preocupó de mostrar cómo la revelación cristiana resuelve los problemas resultantes de la situación humana. En la medida en que se consagró a llamar la atención sobre esos problemas y a ponerlos de manifiesto, puede tal vez ser considerado como un filósofo “existencialista”, siempre que utilicemos este término en un sentido muy amplio, y quizá bastante desorientador. Pero en la medida en que se interesó por insistir en que las respuestas a dichos problemas, hasta el punto en que tales respuestas están a nuestra disposición, son proporcionadas por la revelación y la vida cristiana, quedaría, probablemente, mejor catalogado como un apologista cristiano que como un filósofo. Al menos, podemos entender por qué, mientras algunos escritores ven en él a uno de los mayores filósofos franceses, otros se niegan a llamarle filósofo. Henri Bergson y Victor Delbos, por ejemplo, le colocaban al lado de Descartes, como los dos principales representantes franceses de distintas líneas de pensamiento, y Jacques Chevalier ve en él a un gran filósofo, precisamente porque se preocupaba por “las preguntas que un hombre se hace a sí mismo frente a la muerte[266]”. Renouvier, por el contrario, consideraba que

Pascal fue un pensador demasiado personal para merecer el nombre de filósofo, y Émile Bréhier, declara rotundamente que “Pascal no es filósofo; es un hombre de ciencia y un apologista de la religión católica[267]”. Es obvio que tales juicios dependen en parte de decisiones personales en cuanto a qué sea lo que constituya filosofía o lo que haga a alguien filósofo. Pero al mismo tiempo sirven para poner de relieve la diferencia entre Pascal y Descartes, una diferencia de la que el propio Pascal fue, en verdad, consciente. En realidad, en ciertos aforismos muy conocidos, él mismo rechazó explícitamente la “filosofía”, entendiendo por tal palabra la clase de cosa que Descartes intentó hacer, al menos según la interpretación pascaliana de Descartes. En opinión de Pascal, el gran racionalista se ocupó demasiado del mundo material y demasiado poco de “la única cosa necesaria”, hacia la que debe dirigir la atención del hombre un genuino amor a la sabiduría.

Blas Pascal había nacido en 1623, hijo del representante del rey, el presidente de la *Cour des Aides* en Clermont, Auvergne. Los biógrafos han tratado de la influencia de su primer medio, el escenario duro y áspero de la Auvergne, en su carácter. Fue educado por su padre, que en 1631 se trasladó a París, y desde la infancia dio señales de sobresaliente inteligencia y poder mental. Sea verdadera o falsa la historia de su redescubrimiento personal de la geometría, en una época en que su padre le estaba enseñando el griego y el latín, su interés por las matemáticas y la física, y su capacidad en esas ciencias, se manifestaron en fecha muy temprana, y, en 1639, escribió un ensayo sobre las secciones cónicas que fue publicado al siguiente año. Más tarde inventó una máquina de sumar, o calculadora mecánica, inspirado por el deseo de ayudar a su padre en el cálculo de los impuestos, cuando ocupaba un puesto del gobierno en Rouen. Vino más tarde la importante serie de experimentos para probar la verdad del descubrimiento experimental del vacío por Torricelli, y aquellos experimentos, a su vez, le proporcionaron la base para la enunciación de principios fundamentales de hidrostática. Además, hacia el final de su breve vida, cuando estaba preocupado por problemas teológicos y religiosos, puso los cimientos del cálculo infinitesimal, el cálculo integral y el cálculo de probabilidades. No es, pues,, exacto decir que el ascetismo de Pascal le apartase de la actividad de “este mundo” y frustrase su genio matemático, como algunos críticos han afirmado.

En 1654 Pascal sufrió la experiencia espiritual registrada en su *Memorial,* una experiencia que le dio un nuevo reconocimiento del Dios personal y del papel de Cristo en su vida. Ésta llevó, desde entonces, un sello profundamente religioso. Pero eso no significa que esté justificado dividirla en dos fases sucesivas y separadas, la científica y la religiosa. Porque al abandonarse a Dios no renunció a todos los intereses científicos y matemáticos como “mundanales”; comenzó, más bien, a mirar sus actividades científicas a una nueva luz, como parte de su servicio a Dios. Si subordinó las matemáticas a la moral, y la moralidad natural a la caridad sobrenatural, no hizo sino abrazar el punto de vista de cualquier cristiano convencido.

Pero aunque la “conversión” de Pascal no produjera en éste una renuncia

completa a sus intereses científicos y matemáticos, es cierto que dirigió su mente hacia los temas teológicos. En 1652, su hermana Jacqueline se hizo miembro de la comunidad de Port-Royal, la ciudadela de la madre Angélique; y, después de su experiencia de 1654, Pascal estableció íntimos contactos con el círculo de Port-Royal, cuyos miembros eran partidarios de Jansenio, obispo de Ypres y autor del famoso *Augustinus*. Cierto número de proposiciones tomadas de esta obra habían sido condenadas por la Santa Sede en mayo de 1653; y la línea adoptada por Arnauld y otros partidarios de Jansenio que pertenecían a Port-Royal fue aceptar la condena, pero negar que las proposiciones se encontrasen en los escritos de Jansenio en el sentido en el que habían sido declaradas heréticas. Roma consideró aquella actitud como una evasión no honrada, y la sometió igualmente a censura. Pero, por lo que concierne a Pascal, éste nunca se comprometió con ningún punto de vista partidista o sectario, ni con el del propio Jansenio ni con las opiniones más suaves propagadas por algunos de los asociados de Port-Royal. Él declaró que no pertenecía a Port-Royal, sino a la Iglesia Católica, y no hay la menor razón adecuada para que pongamos en duda su sinceridad. Así pues, es un error hablar de Pascal como jansenista, si se emplea ese término en su sentido estricto para indicar al que aceptaba y defendía las proposiciones condenadas. Si durante algún tiempo tendió hacia la posición representada por dichas proposiciones, se libró finalmente de aquélla. Al mismo tiempo, simpatizaba en cierta medida con los jansenistas. Ponía de relieve, como ellos, la corrupción de la naturaleza humana después de la caída, y la impotencia del hombre por hacerse agradable a Dios sin la ayuda de la divina gracia, pero no llegó a negar, como hacían los jansenistas, la parte desempeñada por la voluntad libre en la aceptación o rechazamiento de la gracia. Lo que le atraía en los jansenistas de Port-Royal no era tanto tal o cual doctrina específica como la actitud general de “integralismo” cristiano y de negativa al compromiso con el espíritu del mundo. En una sociedad impregnada de humanismo deísta y de escepticismo racionalista y librepensamiento, Pascal consideraba que lo que había que subrayar sobre todo eran las ideas de la corrupción humana y de la necesidad y el poder de la gracia divina, y que había que mantener en su pureza los elevados ideales cristianos, sin compromiso alguno ni intento de acomodarlos a la debilidad humana. En ese espíritu escribió sus famosas *Lettres provinciales* (1655-7), que fueron condenadas por la Congregación del Índice en 1657.

Aquellas cartas son conocidas sobre todo por el ataque que contienen a la teología moral de los jesuitas. Pascal veía la casuística (la aplicación de los principios morales a casos particulares) de los teólogos morales como una prueba de laxitud moral y como una tentativa injustificable de hacer el cristianismo más fácil para los espíritus más o menos “mundanalizados”. Al escribir sobre el tema, selecciona, para su mención y condenación, casos, extremos de acomodación moral tomados de autores diversos y tiende a confundir la casuística misma con sus excesos o abusos. Además, tiende a atribuir a los teólogos morales motivos indignos, que, ciertamente, no

dirigían su pensamiento. En resumen, las *Lettres provinciales* muestran un juicio poco equilibrado, y no distinguen entre los principios fundamentales y válidos de la teología moral y el abuso de la casuística. Por lo demás, el principal tema subyacente está bastante claro. Los jesuitas creían que en el mundo contemporáneo había que acentuar el aspecto humanístico del cristianismo, y que cuando los ideales de la vida cristiana se aplican a casos individuales, no hay por qué afirmar una obligación cuando hay una buena razón para pensar que tal obligación no existe. El motivo que impulsaba a los jesuitas no era el de extender su propio dominio sobre las consciencias, sino el de incluir a tantas personas como fuera posible en las filas de los creyentes cristianos practicantes, Pascal, por el contrario, tendía a ver el humanismo como equivalente a paganismo, y todo aflojamiento le parecía una intolerable falsificación de la pureza del ideal cristiano. Pascal acusó a los jesuitas de hipocresía. En cierto sentido, salió ganador en la disputa, porque era un brillante escritor, mientras que sus oponentes no produjeron ninguna respuesta que pudiera tener un efecto proporcionado al de las *Lettres provinciales.* Pero, a la larga, el derrotado fue Pascal, pues la teología moral y la casuística tenían ante sí una larga historia y todo un proceso de desarrollo.

Parece ser que casi en seguida de su conversión, Pascal se formó la idea de componer una apología de la religión cristiana, con la intención de convertir a los librepensadores y escépticos de su tiempo, así como a los católicos que no vivían de acuerdo con los preceptos de Cristo. Pero aquel proyecto nunca fue completado, y a su muerte, en 1662, dejó tras de sí solamente un esbozo de su obra, consistente principalmente en aforismos y notas, aunque hay algunos pasajes extensos. La colección de esos pensamientos se conoce como las *Pensées* de Pascal[268].

2

El método geométrico, su alcance y sus límites.

Descartes tendía a creer en un solo método soberano, de aplicabilidad universal, el método matemático. Y, a sus ojos, el espíritu o actitud ideal era el de los matemáticos. Es verdad que esas dos afirmaciones son en ciertos aspectos exageradas, y que están necesitadas de cualificación, como ya hemos indicado en los capítulos dedicados a la filosofía cartesiana. Pero me parece indudable que representan la impresión general que dejan en la mente los escritos de Descartes. Por lo demás, representan la idea que de Descartes tenía Pascal. Y éste estaba profundamente en desacuerdo con la exaltación del método matemático y del espíritu matemático hecha por el gran racionalista. Resulta, pues, algo sorprendente encontrar a Pascal incluido, en algunas historias de la filosofía, entre los discípulos de Descartes. Es difícil reconocer como un ardiente cartesiano al hombre que pudo hacer el comentario: "Descartes, inútil e incierto[269]”.

Por otra parte, eso no quiere decir que Pascal despreciase el método matemático, ni que renunciase nunca a sus propias conquistas matemáticas y científicas. Dentro de su propio campo, limitado, de aplicación, el método geométrico[270] de definición y demostración ordenada es supremo. “Todos buscan un método infalible. Los lógicos hacen profesión de llegar a él, pero sólo los geómetras lo obtienen y, fuera de su ciencia y de lo que la imita, no hay verdaderas demostraciones[271]”. Un método geométrico o matemático ideal supondría la definición de todos los términos y la prueba de todas las proposiciones[272]; pero ese método ideal no está a nuestro alcance. “Porque lo que sobrepasa a la geometría nos sobrepasa a nosotros[273]”. Pero de ahí no se sigue que la geometría sea incierta. Según Pascal, el geómetra no puede definir términos como espacio, tiempo, movimiento, número e igualdad. Pero la razón de ello está en que cuando se pronuncia, por ejemplo, la palabra “tiempo”, las mentes de todos están dirigidas hacia el mismo objeto. Aquello a que el término hace referencia no podría hacerse más claro con ninguna definición que intentásemos. Y en cuanto a nuestra incapacidad de probar todas las proposiciones, debemos tener presente el hecho de que los principios o proposiciones básicas son intuidos. No pueden ser demostrados, pero no por ello son menos evidentes. Ese hecho es el que

libera a las matemáticas de la influencia corrosiva del pirronismo o escepticismo. Es verdad que la "razón", la operación analítica y deductiva de la mente, llega a dar con lo indefinible e indemostrable; y de ahí se sigue que la "razón" por sí sola no puede justificar la matemática como una ciencia que produce certeza. Pero "el corazón (es decir, la intuición o percepción inmediata) percibe que hay tres dimensiones en el espacio, y que los números son infinitos... Intuimos principios y deducimos proposiciones; y todo eso con certeza, aunque de modos diferentes. Y es inútil y ridículo que la razón exija del corazón pruebas de sus primeros principios antes de que ella (la razón) acceda a aceptarlos, como lo sería el que el corazón exigiese de la razón que intuyese todas las proposiciones que ésta demuestra, antes de aceptarlas[274]". La evidencia que pertenece a los principios es suficiente para dar a éstos derecho a cumplir la misión que se les pide que cumplan.

Vale la pena llamar la atención sobre la observación de Pascal, citada anteriormente, de que mientras los lógicos pretenden haber llegado a un método infalible, sólo los geómetras lo han conseguido realmente. En otro lugar sugiere Pascal que "tal vez la lógica ha tomado sus reglas de la geometría, sin comprender su fuerza[275]". El método ideal de la razón es el método matemático, no el de la lógica aristotélica y escolástica. En ese punto Pascal está al lado de Descartes, y comparte con éste la revuelta general contra la lógica de las escuelas y el desprecio de la misma. Debe añadirse, con respecto a la relación general de la lógica con las matemáticas, que Leibniz adoptaría más tarde el modo de ver opuesto. Para Leibniz, la lógica matemática era una forma particular tomada por la lógica general.

Pero aunque Pascal fuese un "cartesiano", en el limitado sentido de que afirmó la supremacía del método matemático dentro del campo de la deducción y la demostración, en modo alguno compartió las convicciones de Descartes en cuanto a la medida de la aplicabilidad y utilidad de dicho método. Por ejemplo, no podemos desarrollar las ciencias naturales de una manera puramente *a priori*. Tenemos que reconocer el carácter de probabilidad de nuestras hipótesis. Y, para establecer los hechos empíricos, nuestra guía tiene que ser la experiencia, o más exactamente, el método experimental. La autoridad es la fuente de nuestro conocimiento teológico, porque los misterios de la fe sobrepasan el alcance de la razón humana. Pero no es ése el caso en lo que respecta a nuestro conocimiento matemático y científico. Los secretos de la naturaleza están, ciertamente, ocultos; pero la experiencia y los experimentos incrementan gradualmente nuestro conocimiento de los mismos. Las experiencias "son los únicos principios de la física[276]". De ahí se sigue que nuestro conocimiento está limitado por nuestra experiencia. "Cuando decimos que el diamante es el más duro de todos los cuerpos, queremos decir de aquellos cuerpos de los que tenemos conocimiento, y no podemos ni debemos incluir a aquellos de los que somos enteramente ignorantes[277]". "Porque en todas las materias en las que la prueba consiste en la experiencia, y no en demostraciones, no se puede hacer ninguna afirmación universal, salvo por enumeración general de todas las partes y de todos los

casos diferentes[278]». Con respecto a la existencia o posibilidad de un vacío, solamente la experiencia puede decidir si hay o puede haber un vacío o no. La autoridad no basta para resolver ese problema. Ni es posible decidir la cuestión mediante una demostración matemática *a priori*.

El método geométrico es también ineficaz en el campo metafísico. Consideremos, por ejemplo, el problema de Dios. A primera vista, Pascal parece contradecirse. Por una parte afirma que "conocemos, pues, la existencia y la naturaleza de .lo finito, porque también nosotros somos finitos y extensos. Conocemos la existencia de lo infinito y somos ignorantes de su naturaleza, porque, aunque como nosotros tiene extensión, a diferencia de nosotros no tiene límites. Pero no conocemos ni la existencia ni la naturaleza de Dios; porque Dios no tiene ni extensión ni límites. Ahora bien, por la fe conocemos su existencia, y por la gloria (Pascal quiere decir por el *lumen gloriae)* conoceremos su naturaleza[279]». Y también: "Hablemos ahora según nuestra luz natural. Si hay un Dios, es infinitamente incomprensible; porque, al no poseer partes ni límites, no tiene relación alguna con nosotros. Somos, pues, incapaces de saber lo que es, ni si es[280]». Ahí parece decir Pascal claramente que la razón natural es incapaz de probar la existencia de Dios y que sólo la fe puede cerciorarnos de esa verdad. Por otra parte, hay pasajes en los que parece admitir que hay o puede haber pruebas filosóficas válidas de la existencia de Dios. Y, a primera vista, parece haber ahí una contradicción.. No obstante, la explicación es bastante sencilla. En primer lugar, "las pruebas metafísicas de Dios están tan alejadas del razonamiento humano y son tan complicadas que tienen poco efecto. E incluso cuando sirven para ciertas personas, sirven solamente en el momento en que aquéllas ven la demostración. Una hora más tarde ya temen haber podido ser engañadas[281]». Igualmente, si hay pruebas basadas en las maravillas de la naturaleza que pueden servir para dirigir la atención de los creyentes hacia la obra de Dios, esas pruebas no sirven para los ateos. Al contrario, tratar de convencer a un ateo mediante una argumentación basada en el movimiento de los cuerpos celestes, es "darle la razón en cuanto a su pensamiento de que las pruebas de nuestra religión son muy débiles; y veo, por la razón y por la experiencia, que no hay nada mejor calculado para excitar ese desprecio entre los ateos[282]». En otras palabras, si el objetivo de las pruebas de la existencia de Dios es convencer a agnósticos y ateos, las pruebas metafísicas abstractas son inútiles y los argumentos físicos son peor que inútiles. El razonamiento de uno u otro tipo es ineficaz.

Pero Pascal tenía una razón más profunda para rechazar las pruebas tradicionales en favor de la existencia de Dios. El conocimiento de Dios que él tenía presente era el conocimiento de Dios tal como se reveló en Cristo, mediador y redentor, un conocimiento que es la respuesta a la íntima consciencia que el hombre tiene de su propia miseria. Pero un conocimiento de Dios puramente filosófico no lleva consigo un conocimiento ni de la necesidad de redención del hombre ni de Cristo el redentor. Un conocimiento así puede coexistir con el orgullo, y con la ignorancia de Dios como

bien supremo y fin último del hombre. La religión cristiana "enseña al hombre estas dos verdades juntas, que hay un Dios del que todos los hombres son capaces y que hay una corrupción en la naturaleza que les hace indignos de Él. Importa, igualmente, a los hombres conocer uno y otro punto; y es igualmente peligroso para el hombre conocer a Dios sin conocer su propia miseria como conocer su propia miseria sin conocer al redentor que puede curarle de ella. Uno solo de esos conocimientos produce, o el orgullo de los filósofos que han conocido a Dios pero no su miseria, o la desesperación de los ateos que conocen su miseria sin redentor[283]". En otras palabras, las pruebas filosóficas de la existencia de Dios son no sólo insuficientes para convencer a "ateos endurecidos[284]", sino también "inútiles y estériles[285]", por cuanto el conocimiento que pudiesen alcanzar sería conocimiento de Dios sin Cristo. Sería deísmo; y el deísmo no es cristianismo. "El Dios de los cristianos no es un Dios que es simplemente autor de verdades geométricas y del orden de los elementos; ése es el concepto de los paganos y de los epicúreos... Todos aquellos que buscan a Dios aparte de Jesucristo y se detienen en la naturaleza, o no encuentran luz que les satisfaga o se forman por sí mismos un modo de conocer a Dios y de servirle sin un mediador; y por ello caen o en el ateísmo o en el deísmo, que son dos cosas que la religión cristiana aborrece por igual[286]".

Como Pascal se interesa simplemente por el conocimiento de Dios como fin sobrenatural del hombre, por Dios tal como se reveló en Cristo, mediador y redentor, excluye la religión natural y el teísmo filosófico en todas sus formas. Está bastante claro que el empleo del método geométrico no puede conducir al hombre al conocimiento de Dios en el sentido dicho. Pascal exagera indudablemente la distinción entre el Dios de los filósofos y "el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob"; pero no nos deja duda alguna en cuanto al significado que asigna a la expresión "conocimiento de Dios". Y, en consecuencia, su actitud hacia Descartes es comprensible. "No puedo perdonar a Descartes. Hubiera querido en toda su filosofía prescindir de Dios; pero no ha podido por menos de hacerle dar un empujón para poner el mundo en movimiento; después de eso, no tiene nada más que hacer con Dios[287]". No intento sugerir que Pascal fue justo con Descartes, pues yo no creo que lo fuese. Pero su actitud es comprensible. En su opinión, la filosofía de Descartes omitió lo *unum necessarium.* Ésa es una razón de la máxima: "Escribir contra los que consagran demasiado estudio a las ciencias: Descartes[288]". También podemos entender cómo Pascal pudo escribir a Fermat, el gran matemático francés, que, en su opinión, la geometría es *le plus haut exercice de l'esprit et le plus beau métier du monde* (el más elevado ejercicio del espíritu y el más bello oficio del mundo), pero que al mismo tiempo es tan "inútil" que "veo poca diferencia entre un hombre que es solamente un geómetra y un hábil artesano[289]".

Si la filosofía es incapaz de establecer la existencia de Dios, o al menos, si es incapaz de establecerla en el único sentido en el que valdría la pena hacerlo, es también incapaz de revelar al hombre dónde se encuentra la felicidad verdadera. "Los

estoicos dicen: ‘Retírate dentro de ti mismo; es ahí donde hallarás el reposo’. Y eso no es verdad. Otros dicen: ‘Ve fuera de ti; busca la felicidad en diversiones’. Y eso no es verdad... La felicidad no está ni fuera de nosotros ni dentro de nosotros; está en Dios, al mismo tiempo fuera y dentro de nosotros[290]”. Los instintos nos impulsan a buscar la felicidad fuera de nosotros mismos; y las cosas externas nos atraen, aunque no nos demos cuenta. “Y, así, es inútil que los filósofos digan: ‘recogeos en vosotros mismos; ahí encontraréis vuestro bien’; no se les cree. Y los que les creen son los más vacíos y los más estúpidos[291]”.

Además, los filósofos, incapaces de descubrir y ponerse de acuerdo en cuanto al verdadero fin del hombre, han sido también incapaces de descubrir y ponerse de acuerdo en cuanto a la ley moral. Es verdad que hay leyes naturales; pero la corrupción de la naturaleza humana nos impide tener una idea clara de las mismas. E, incluso si conociéramos claramente por la reflexión filosófica qué es la verdadera justicia, por ejemplo, seríamos incapaces de practicarla sin la gracia divina. “La naturaleza del amor propio y de este ‘yo’ humano es no amarse más que a sí mismo y no considerarse sino a sí mismo[292]”. Y, de hecho, “el hurto, el incesto, el asesinato de hijos y de padres, todo ha sido reconocido entre las acciones virtuosas[293]”. “Tres grados de latitud echan por tierra toda la jurisprudencia, un meridiano decide acerca de la verdad... ¡Valiente justicia, la que está limitada por un río! Verdad a este lado de los Pirineos, error al lado de allá[294]”. El hombre, dejado a sí mismo, está ciego y corrompido. Y los filósofos han sido incapaces de remediar ese estado de cosas. Algunos de ellos, como los estoicos, han proporcionado, ciertamente, al mundo elevados discursos; pero su virtud estaba inficcionada y corrompida por su orgullo.

Nada tiene, pues, de sorprendente que Pascal declare que “no creemos que toda la filosofía merezca una sola hora de esfuerzo[295]”, y que “burlarse de la filosofía es filosofar verdaderamente[296]”. Por “filosofía” Pascal entiende primordialmente la filosofía natural y la ciencia, el conocimiento de las cosas externas, que él desprecia al compararlo con la ciencia del hombre. Pero lo importante está en que la sola razón es incapaz de establecer la ciencia del hombre; porque, sin la luz de la religión cristiana, el hombre es incomprensible para sí mismo. La razón tiene su propio campo, las matemáticas y las ciencias naturales o filosofía natural; pero las verdades que realmente importa al hombre conocer, su naturaleza y su destino sobrenatural, no pueden ser descubiertas por el filósofo ni por el hombre de ciencia. “He pasado mucho tiempo en el estudio de las ciencias abstractas; y la escasa comunicación que puede tenerse en éstas (es decir, el número relativamente corto de personas con las que se comparte esos estudios y con las que se puede “comunicar”) me ha disgustado. Cuando comencé el estudio del hombre, vi que aquellas ciencias abstractas no son convenientes para el hombre[297]...”

Cuando Pascal desprecia la “razón”, utiliza dicho término en un sentido limitado, para referirse a la operación abstracta, analítica y deductiva de la mente, tal como se

encuentra en la “geometría”; pero es indudable que no desprecio el uso de la razón en un sentido amplio. Es obvio que su esbozo de apologética cristiana es una obra de la inteligencia. En tal sentido, su crítica de la razón en el sentido limitado, se coincida o no con ella, es una crítica razonada. Para expresarlo de una manera breve, Pascal quiere dejar en claro dos puntos. En primer lugar, el método matemático y el método científico no son los únicos medios por los que podemos llegar a conocer verdades. En segundo lugar, las verdades matemáticas y científicas no son las que más importa al hombre conocer. De ninguna de esas dos proposiciones se sigue que haya de condenarse el razonar en general o el uso de la mente.

3

El “corazón”.

Conviene que lo recordemos así al considerar lo que dice Pascal a propósito del “corazón”. Porque si interpretamos su polémica contra la “razón” como una polémica contra la mente y contra todo pensamiento, nos inclinaremos a interpretar el “corazón” en un sentido exclusivamente emocional. Pero, al distinguir entre corazón y razón, Pascal no intentaba sugerir que los seres humanos debieran abandonar el uso de su razón y entregarse a sus emociones, para ser dominados por éstas. La famosa fórmula “el corazón tiene sus razones que la razón no entiende[298]” parece implicar, en efecto, una antítesis entre mente y corazón, actividad intelectual y emoción. Pero ya hemos visto que, según Pascal, es por “el corazón” por el que conocemos los primeros principios a partir de los cuales derivamos, por la razón, otras proposiciones. Y es bastante obvio que en ese contexto “corazón” no puede querer decir emoción. Es, pues, necesario que nos preguntemos por el sentido pascaliano del término.

Difícilmente podría decirse que Pascal utilizase el término *le coeur* en un sentido claramente definido. A veces parece emplearlo como un sinónimo de “voluntad”. Y cuando el término es empleado en ese sentido no designa una especie de conocimiento o un instrumento inmediato de conocimiento, sino más bien el movimiento del deseo y el interés que dirige la atención del entendimiento hacia algún objeto. “La voluntad es uno de los principales órganos de la creencia; no porque constituya la creencia, sino porque las cosas son verdaderas o falsas según el aspecto en que se las mira. La voluntad, que encuentra gusto en un aspecto mejor que en otro, aparta la mente de la consideración de las cualidades que no desea ver. Y así, la mente, que sigue a la voluntad, se detiene en la contemplación del aspecto que la voluntad ama[299]”.

En otras ocasiones, *le coeur* designa una especie de conocimiento, o un instrumento del conocer; y ése es el uso característicamente pascaliano del término. Lo hemos visto ejemplificado en su afirmación de que aprehendemos los primeros principios por “el corazón”. “Conocemos la verdad no solamente por la razón, sino también por el corazón. De ese segundo modo conocemos los primeros principios[300]”. Pascal se vale también de los términos “naturaleza” e “instinto”. “La

naturaleza confunde a los pirronianos, y la razón confunde a los dogmáticos[301]». "Instinto y razón, características de dos naturalezas[302]». "Corazón, instinto, principios[303]».

Está claro que, incluso cuando el término "corazón" se utiliza para designar un modo de conocer o un instrumento de conocimiento, tiene diferentes matices de significación en distintos contextos. Cuando Pascal dice que los principios son sentidos por el corazón, es obvio que está hablando de la intuición. Y en el caso de los primeros principios de la geometría sería en verdad difícil que se tratase de amor a los principios. Pero cuando afirma que "es el corazón quien siente (percibe) a Dios, y no la razón[304]», está pensando en una aprehensión amorosa de Dios, aprehensión accesible a quienes no tienen un conocimiento metafísico de los argumentos en favor de la existencia de Dios ni siquiera de los argumentos históricos y empíricos en favor del cristianismo. Pascal no se refiere a la mera emoción, sino a la aprehensión amorosa de Dios que se encuentra en el creyente cristiano sincero. Y esa aprehensión es en sí misma el efecto de Dios en el alma, es una fe sobrenatural informada por el amor o caridad, que pertenece al "orden de la caridad o amor" más bien que al "orden de la mente *(esprit)"*. También nos dice Pascal que es por el "corazón" o "instinto" por el que sabemos que la vida de vigilia no es un sueño. Un hombre puede ser incapaz de probar mediante una argumentación demostrativa que la vida de vigilia no es un sueño, pero de ahí no se sigue que no *conozca* la diferencia entre la vida de vigilia y el estado de sueño. La conoce por el "corazón". En ese contexto, el término "corazón" hace referencia a la aprehensión instintiva, inmediata, no razonada, de una verdad. Y lo que le interesa subrayar a Pascal es que podemos tener certeza (en su opinión, certeza legítima) aun cuando la razón sea incapaz de demostrar aquello de que tenemos certeza. Porque la "razón" no es el único medio por el que llegamos a conocer la verdad; y pensar que así sea no es sino prejuicio y orgullo por parte de los racionalistas.

Pascal, como es evidente, no llegó a establecer un vocabulario técnico en el que quedara claramente definida la función y el significado de cada palabra. A veces, la función de un término es la de sugerir un significado más bien que la de manifestarlo. Así, palabras como "corazón", "instinto" *y* "sentimiento", sugieren inmediatez, espontaneidad, cosa directa. Al nivel del sentido común tenemos, por ejemplo, una aprehensión espontánea e inmediata de la realidad del mundo exterior; y la certeza o convicción resultante es legítima, aun cuando esté falta del apoyo de pruebas racionales. Al nivel de la "geometría" tenemos un conocimiento inmediato de los principios; y aun cuando esos principios no pueden ser demostrados, nuestra certeza es legitima y constituye la base de nuestro razonamiento deductivo. Al nivel de la vida moral hay una aprehensión inmediata y directa de valores, aunque esa aprehensión puede estar oscurecida o corrompida. Y al nivel de la vida religiosa el creyente devoto posee una aprehensión amorosa de Dios, que es inmune a los ataques del escepticismo. En general, el "corazón" es una especie de instinto intelectual,

arraigado en la naturaleza más íntima del alma.

4

El método de Pascal en la apologética.

Si queremos hablar del método de Pascal tenemos que mencionar a la vez el corazón y la razón. Es un error pensar que quisiese substituir la razón por el sentimiento, o negar, por ejemplo, la adecuación de la argumentación razonada para la aprehensión de la verdad religiosa. En las matemáticas, la deducción y la demostración estarían desprovistas de certeza de no ser por la aprehensión inmediata de primeros principios evidentes. Pero, sin la obra de la razón discursiva y deductiva, no habría matemáticas. Igualmente, aunque el cristiano devoto y sencillo posee certeza legítima a través de su aprehensión amorosa de Dios, esa certeza es un asunto personal; y en modo alguno se sigue de ella que no se requieran argumentos en favor de la religión cristiana. No podemos satisfacer a escépticos y agnósticos apelando a la apropiación interior de la verdad por parte del cristiano sencillo y devoto. Y el propio Pascal proyectó una apología del cristianismo, es decir, una defensa razonada de la religión cristiana. Los argumentos a los que apeló se basaban en hechos empíricos e históricos, en la presencia de la fe cristiana como un hecho empírico, en los milagros, profecías, etc.; pero eran argumentos razonados. En opinión de Pascal, no podemos demostrar la verdad del cristianismo por "geometría", por un razonamiento deductivo *a priori*. Hemos de dirigirnos a los datos empíricos, y mostrar cómo su convergencia apunta infaliblemente a la verdad del cristianismo. Pero el proceso de exhibir esa convergencia es obra de la mente.

Es, ciertamente, necesario subrayar ese hecho, porque es fácil que los aforismos de Pascal acerca del sentimiento produzcan una impresión equivocada. Al mismo tiempo, el concepto de "corazón" tiene un importante papel que desempeñar incluso en la defensa razonada de la religión cristiana. Porque si bien el corazón no proporciona las pruebas, discierne la significación de los hechos citados en las pruebas y discierne también la significación de la convergencia de las probabilidades. De dos hombres que atienden a los argumentos y entienden las palabras, uno puede ver la fuerza acumulativa de los argumentos y el otro no. Si todos los argumentos han sido mencionados, la diferencia entre los dos hombres no está en que uno de ellos haya oído un argumento que no haya oído el otro; la diferencia está en que uno tiene una captación intuitiva de la fuerza y significación de los argumentos convergentes, y

al otro le falta. Así pues, en el desarrollo de una apologética es esencial exhibir los argumentos de la forma más persuasiva, no para persuadir a los hombres a abrazar una conclusión que repugne a la mente, sino para facilitar el trabajo del “corazón”.

5

La miseria y la grandeza del hombre.

Una exposición prolongada y una discusión de la apología pascaliana del cristianismo estarían fuera de lugar en una historia de la filosofía. Pero el lector de un capítulo sobre Pascal tiene derecho a esperar alguna indicación sobre las líneas de aquélla. Y sería difícil entender la perspectiva general de Pascal sin alguna referencia a la defensa que hizo del cristianismo.

Pascal se dispone ante todo a mostrar “la miseria del hombre sin Dios”, es decir “que la naturaleza está corrompida[305]”. En comparación con el reino de la naturaleza, ¿qué es el hombre? “Una nada en comparación con el infinito, un todo con relación a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de todas las cosas y su principio le están invenciblemente ocultos, en un misterio impenetrable. Es igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito en que se halla envuelto[306]”. El hombre no puede conocer ni lo infinitamente grande ni lo infinitamente pequeño. Ni tampoco puede tener un conocimiento completo de las cosas que caen entre ambos extremos. Porque todas las cosas se relacionan mutuamente, y un conocimiento completo de cualquier parte exige un conocimiento del todo. La capacidad intelectual del hombre es limitada, y también pueden extraviarle los sentidos y la imaginación. Además, el hombre toma la costumbre por ley natural; y, en la vida social, confunde la regla del poder con la regla de la justicia. Está dominado por el amor propio, y esa inclinación al propio interés ciega sus ojos a la verdadera justicia, y es el origen del desorden en la vida social y política. El hombre se encuentra en un laberinto de contradicciones, y es él un laberinto para sí mismo. No puede satisfacerse con nada que sea menos que el infinito, y, de hecho, no encuentra completa satisfacción.

En su descripción de la miseria del hombre, Pascal utiliza materiales tomados de los escritos de los pirronianos o escépticos, y, hasta cierto punto, se alinea junto a Montaigne y Charron. Montaigne, dice Pascal, es inestimable para confundir el orgullo de los que atribuyen demasiado a la naturaleza humana e ignoran la corrupción y debilidad del hombre. Pero hemos de recordar que lo que Pascal desea poner de manifiesto es la miseria del hombre “sin Dios”. Su finalidad no es promover el escepticismo y la desilusión, ni aún menos la desesperación, sino mostrar lo que es

el hombre sin Dios, con el fin de facilitar una disposición favorable para considerar las pretensiones de la religión cristiana. Pascal tenía muy viva consciencia de la impotencia de la mera argumentación para convencer a aquellos a quienes falta la disposición requerida.

Pero hay que considerar otro aspecto del hombre: su “grandeza”. Y es posible inferir esa grandeza incluso a partir de su miseria. “La grandeza del hombre es tan evidente que puede ser inferida incluso a partir de su miseria. Porque lo que en los animales es naturaleza, en el hombre lo llamamos miseria. Y por eso reconocemos que, al ser ahora su naturaleza como la de los animales, es que ha caído desde una naturaleza mejor, que era originariamente la suya. Porque ¿quién es desdichado por no ser un rey, excepto un rey desposeído[307]?”. Incluso los excesos del hombre revelan su sed de infinito. Y su poder de reconocer su miseria es en sí mismo un signo de su grandeza. “El hombre sabe que es miserable. Es, pues, miserable porque es miserable; pero es grande, porque lo sabe[308]”. Además, “el pensamiento constituye la grandeza del hombre[309]”. “El hombre es solamente una caña, la cosa más frágil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarle; un soplo de viento, una gota de agua bastan para destruirle. Pero aun cuando el universo le aplastara, el hombre sería todavía más noble que lo que le mata. Porque sabe que muere, y lo que el universo tiene de ventaja sobre él; pero el universo nada sabe de eso[310]”. “Espacialmente, el universo me comprende y me devora como un punto. Pero por el pensamiento yo comprendo al universo[311]”. El hombre está lleno de un deseo insaciable de felicidad, y ese deseo es una fuente de infelicidad.

Pero “la sima infinita no puede llenarse más que por un objeto infinito e inmutable, es decir, por Dios mismo[312]”. Así pues, también en esto la miseria del hombre revela su grandeza, su capacidad de Dios.

Nos encontramos, pues, ante contrarios: la miseria del hombre y la grandeza del hombre. Y tenemos que mantener juntos esos contrarios en nuestro pensamiento. Porque es precisamente la presencia simultánea de esos contrarios lo que constituye el problema. “¡Qué quimera es, pues, el hombre! ¡Qué extraño y monstruoso! Un caos, un sujeto de contradicciones, un prodigio. Juez de todas las cosas y, sin embargo, un gusano estúpido; depositario de la verdad y, aun así, una cloaca de incertidumbre y error; la gloria y la excrecencia del universo. ¿Quién desenredará ese lío[313]?”. Los filósofos no saben hacerlo. Los pirronianos hacen del hombre una nada, mientras que otros hacen de él un dios; el hombre es a la vez grande y miserable.

Si el hombre no puede resolver el problema que resulta de su propia naturaleza, que escuche a Dios. Pero ¿dónde hay que buscar la voz de Dios? No en las religiones paganas, a las que faltan autoridad y pruebas, y que autorizan el vicio. ¿En la religión judía? Ésta nos da una explicación de la miseria del hombre en la exposición bíblica

de la caída. Pero el Antiguo Testamento mira hasta más allá de sí mismo, y sus profecías se cumplen en Cristo, quien proporciona el remedio que no fue proporcionado por el judaísmo. En Cristo tenemos al mediador y redentor predicho por los profetas, y que probó su autoridad con milagros y con la sublimidad de su doctrina. “El conocimiento de Dios sin el de nuestra miseria, produce orgullo. El conocimiento de nuestra miseria sin el conocimiento de Dios, produce desesperación. El conocimiento de Jesucristo constituye el punto medio, porque en Él encontramos a la vez a Dios y nuestra miseria.[314]”.

6

El argumento de la apuesta.

En los *Pensamientos*[315] aparece el famoso argumento de la apuesta. Su significado y propósito no son inmediatamente claros, y los comentadores han propuesto cierto número de interpretaciones diferentes. Sin embargo, parece suficientemente evidente que Pascal no desarrolló dicho argumento como una prueba de la existencia de Dios. Ni pretendió tampoco que fuese un substitutivo de las pruebas en favor del cristianismo. Parece estar dirigido a una clase particular de personas, a saber, a aquellos que aún no están convencidos de la verdad de la religión cristiana, aunque tampoco lo han sido por los argumentos de escépticos y ateos, y, en consecuencia, permanecen en un estado de suspensión de juicio. Pascal desea mostrar a las personas que se encuentran en tal estado mental, que el creer les proporciona una ventaja y una felicidad, y que, si dependiese enteramente de sus voluntades, la creencia sería la única opción razonable. Pero de ahí no se sigue que les exija simplemente fe, como resultado del argumento de la apuesta. Lo que parece proponerse es más bien la preparación de la mente de tales personas y la producción de disposiciones favorables a la creencia, disposiciones que son obstaculizadas por las pasiones y por el apego a las cosas de este mundo. Pascal les habla *selon les lumières naturelles,* según su luz natural o sentido común; pero él no consideraba que la creencia fuese simplemente asunto de apuesta egoísta, o de tomar partido por una posibilidad objetivamente insegura sólo porque, de ser verdad, resultaría ventajoso haber apostado a su favor. Si hubiese pensado tal cosa sería imposible explicar su proyectada defensa razonada del cristianismo o su convicción de que es Dios mismo quien comunica la luz de la fe.

O existe Dios o no hay Dios alguno. El escéptico censura al cristiano porque opta por una determinada solución al problema sin que la razón pueda mostrar cuál es la verdadera. “Yo les recriminaré por haber hecho no esta selección, sino una elección... lo justo es no apostar”. “Sí —dice Pascal— pero hay que apostar. Eso no es voluntario. Estáis embarcados”. En otras palabras, permanecer indiferentes o suspender el juicio es también hacer una elección; es elegir contra Dios. Y, en consecuencia, si el hombre no puede por menos de elegir de un modo u otro, debe considerar dónde está su interés. ¿Qué es lo que está comprometido? La razón del

hombre y su voluntad, su conocimiento y su felicidad. Su razón nada pierde por hacer una opción más bien que otra, puesto que tiene que optar. En cuanto a la felicidad, evidentemente es ventajoso, y por lo tanto razonable, apostar a favor de Dios. “Si ganas, lo ganas todo; si pierdes, nada pierdes”. “Hay ahí a ganar una infinitud de vida infinitamente feliz, una posibilidad de ganar contra un número finito de posibilidades de perder; y lo que se apuesta es finito”. Ahora bien, lo finito es como nada en comparación con lo infinito. Así pues, no hay necesidad de más deliberación.

Puede decirse que apostar en favor de Dios significa arriesgar lo que es seguro por lo que es inseguro. Arriesgar un bien finito por un bien infinito cierto es, sin duda, ventajoso; pero la certidumbre de la pérdida contrapesa la posibilidad de la ganancia cuando se trata de abandonar un bien finito cierto por un bien infinito incierto. En tal caso, es mejor conservar lo que se posee de una manera actual y segura, y no abandonarlo por un bien infinito cuando ni siquiera se sabe que haya un bien infinito que pueda ser ganado. Pero a eso responde Pascal que todo jugador apuesta una certidumbre para ganar una certidumbre, y lo hace “sin pecar contra la razón”. Además, aunque el hombre que apueste en favor de Dios abandone algunos placeres, adquirirá otros, y ganará la virtud verdadera. “A cada paso que deis por esa senda, veréis tal certidumbre en la ganancia y tal nada en lo que arriesgáis, que reconoceréis al fin que habéis apostado por algo que es cierto e infinito, y a cambio de lo cual habéis dado nada”. El primer requisito de la apuesta, para empezar, no es amontonar argumentos en favor de la existencia de Dios, sino aminorar las propias pasiones y seguir el modo de conducta de los que creen. En otras palabras, aunque un hombre no puede darse a sí mismo la fe, hay mucho que puede hacer como preparación, y, si lo hace, Dios le dará la fe que busca.

Es verdad que las palabras de Pascal implican a veces que la religión está falta de apoyo racional. “Si nada se hiciera a no ser por lo que es seguro, nada se haría por la religión, porque la religión no es segura[316]”. Pero él arguye que constantemente estamos corriendo riesgos por lo que es inseguro, en la guerra, en el comercio, en los viajes. Además, nada es absolutamente seguro en la vida humana. No es seguro que veamos el mañana; pero nadie encuentra irracional que se actúe apoyándose en la probabilidad de estar vivo al día siguiente. “Y hay en la religión mayor certidumbre que en que estemos vivos mañana[317]”. No es sino razonable que busquemos la verdad; porque, si morimos sin adorar a Dios, estamos perdidos. “Pero, diréis, si hubiese querido que yo le adorara, me habría dado signos de su voluntad”. “Así lo ha hecho; pero vosotros los habéis descuidado. Buscadlos: vale la pena[318]”. “Os digo que pronto tendréis fe si abandonáis el placer. Vosotros tenéis que empezar. Si yo pudiese, os daría fe; pero no puedo hacerlo... Vosotros, en cambio, podéis abandonar el placer y averiguar si lo que digo es verdad[319]”. Es obvio que todo el argumento de la apuesta es un *argumentum ad hominem*, un artificio destinado a mover al escéptico a abandonar su actitud de indiferencia y a hacer cuanto pueda para ponerse en la situación requerida para que la fe se convierta en una posibilidad real. A pesar del

modo en que a veces se expresa, Pascal no trata de negar que haya signos de la verdad de la religión cristiana, signos que, en su convergencia, valen como una verdadera prueba. Pero, en su opinión, un hombre no puede leer acertadamente dichos signos ni captar la fuerza de su convergencia si antes no abandona su estado de indiferencia y hace serios esfuerzos para vencerse. De ahí el argumento de la apuesta.

7

Pascal como filósofo.

Es evidente que Pascal escribió como un cristiano convencido. No trataba de convertir a los hombres al “teísmo”, sino al cristianismo. Y tenía profunda consciencia de la necesidad de ciertas disposiciones morales antes de que la conversión pudiera ser una posibilidad practicable. Es, ciertamente, posible seleccionar y subrayar afirmaciones en que desestima la obra de la razón en una medida exagerada. De ahí las acusaciones de fideísmo e inmanentismo que se han dirigido contra él. Pero si vemos las cosas en su conjunto y recordamos que su principal preocupación era por llevar a los hombres al punto en que puedan recibir la operación de Dios, y que lo que había en su mente sea la fe cristiana y no un teísmo filosófico, tenemos que reconocer que su originalidad y genio como apologista se manifiesta precisamente en su interés por la preparación moral para la fe. El valor de su actitud general como apologista del cristianismo supera con mucho en importancia y en validez perenne a aquellos aspectos de su pensamiento que los teólogos católicos consideran cuestionables o censurables. Es una lástima que los árboles no dejen ver el bosque, y que no se aprecien la importancia e influencia de Pascal en la historia de la apologética cristiana.

Pero si Pascal fue eminente, por una parte, como matemático y científico y, por la otra, como apologista cristiano, ¿hemos de concluir que no fue un filósofo? La respuesta depende, desde luego, de lo que entendamos por filósofo. Si por filósofo entendemos un hombre que se propone crear un sistema mediante el uso de la sola razón, un sistema que se supone que representaría la realidad como un todo, entonces indudablemente no podemos llamar filósofo a Pascal. Porque éste creía que hay problemas que la razón, sin ayuda de la fe, no puede resolver; y creía también que hay misterios que transcienden la comprensión de la mente, incluso cuando ésta está iluminada por la fe. La noción de una razón humana omnicompetente le repugnaba. Pero, como hemos visto, Pascal tenía una concepción razonada de los diferentes modos y métodos del conocimiento humano, y de los diferentes “órdenes”, el orden de la carne, el orden de la mente o de la ciencia, el orden de la caridad. Aunque no desarrollase esas ideas y distinciones en una doctrina técnica, hay en él teorías epistemológicas y de filosofía de los valores. Es obvio que a sus análisis del hombre

se les puede llamar una filosofía del hombre, aun cuando sea una filosofía que, en buena medida, plantea problemas que no pueden solucionarse sin referencia a la revelación. Y en el curso de esa filosofía del hombre aparecen muchas ideas importantes para, por ejemplo, la ética y el análisis político.

La palabra “análisis” es ciertamente aplicable en el caso del pensamiento de Pascal. Por ejemplo, no es irrazonable decir que Pascal analizó los diferentes sentidos de la palabra “saber”, y mostró que su limitación al campo del saber matemático y lo que le “imita” está injustificada. El hombre ordinario diría, ciertamente, que “sabe” que existe el mundo exterior y que la vida de vigilia no es un sueño. Y si alguien dice que eso realmente no se “sabe”, es que identifica tácitamente el saber con la clase de saber que corresponde al limitado campo de las matemáticas.

No obstante, describir a Pascal como un filósofo analítico sería tan desorientador como describirle como un metafísico sistemático. ¿Podemos describirle, según hacen algunos, como un pensador existencialista ? Indudablemente Pascal se interesó por el ser humano existente y por sus posibilidades, sobre todo por su posibilidad de elegirse a sí mismo o a Dios para utilizar un lenguaje existencialista. Pero es también bastante desorientador emplear aquí el término “existencialista” con sus connotaciones modernas, aunque quizá le quedase mejor ajustado que los de “analista” o “metafísico”. En todo caso, Pascal es un pensador “existencialista” porque es un pensador religioso, un pensador interesado primordialmente por la relación entre el hombre y Dios, y por la apropiación viviente de esa relación. Pascal no es, como Descartes, un pensador cristiano simplemente en el sentido de ser un pensador que es cristiano; Pascal es un pensador cristiano en el sentido de que su cristianismo constituye la inspiración de su pensamiento y unifica su perspectiva del mundo y del hombre. En consecuencia, si es un filósofo es un filósofo religioso y, más específicamente, un filósofo cristiano. Es un filósofo cristiano de su época, en el sentido de que se dirige a sus contemporáneos y habla un lenguaje que éstos puedan entender. Pero, desde luego, eso no es decir que sus ideas no tengan un perdurable interés estimulante. Y tal vez sea ése el principal legado de Pascal, que dejó en sus fragmentarios escritos una fecunda fuente de estímulos y de inspiración para ulteriores desarrollos. No todos, en verdad, son sensibles a esos estímulos y algunos los encuentran repugnantes. Otros califican a Pascal, juntamente con Descartes, como uno de los dos mayores filósofos franceses y sienten por él la admiración más profunda. Posiblemente los primeros no llegan a hacerle justicia, y los últimos se exceden al tratar de hacérsela.

CAPÍTULO VIII - EL CARTESIANISMO

La extensión del cartesianismo. — Geulincx y el problema de la interacción.

1

La extensión del cartesianismo.

El cartesianismo se extendió y encontró defensores ante todo en Holanda, que había sido el hogar de Descartes durante un período considerablemente largo. Así, Henri Regnier (1593-1639), que ocupaba la cátedra de filosofía en la Academia y, desde 1636, en la Universidad de Utrecht, fue discípulo de Descartes. También lo fue, aunque sólo durante algún tiempo, el sucesor de Regnier en Utrecht, Henricus Regius, o Henri Le Roy (1598-1679). Después de abrazar la causa de Descartes y defenderla contra el teólogo Voëtius, abandonó el cartesianismo y escribió el manifiesto que ocasionó las *Notas contra un programa,* de Descartes. Jean de Raey, autor de una *Clavis philosophiae naturalis* (1654), y Adrián Heereboord, autor del *Parallelismus aristotelicae et cartesianae philosophiae* (1643) también enseñaron en Leyden. Mayor importancia tuvo Christopher Wittich (1625-87), que procuró poner de manifiesto la conformidad entre el cartesianismo y el cristianismo ortodoxo, y atacó a Spinoza. En 1688 publicó un volumen de *Anotaciones y Meditaciones,* y en 1690 su *Antispinoza.* Geulincx será considerado por separado.

En Alemania, la influencia del cartesianismo fue relativamente pequeña. Entre los cartesianos alemanes merece ser mencionado Juan Clauberg (1622-65), autor de una *Metaphysica de Ente sive Ontosophia;* pero enseñó en Holanda, en Herborn y Duisberg. Otro alemán fue Balthasar Bekker (1634-98), autor de una obra titulada *De philosophia cartesiana admonitio candida.* Éste se distinguió por sus ataques a la persecución de brujas, y mantuvo que la magia era una estupidez, puesto que lo espiritual no puede actuar sobre lo material.

En Inglaterra, Anthony Legrand, o Antoine Le Grand, un francés de Douai, publicó *Institutiones philosophicae* (1672 y 1678), y luchó por introducir el cartesianismo en Oxford. Encontró un firme oponente en Samuel Parker, obispo de Oxford, a cuyos ojos Descartes era tan infiel como Thomas Hobbes. Pero, enteramente aparte de la oposición teológica, el cartesianismo hizo pocos progresos en aquel país. Es decir, la filosofía de Descartes (en el sentido moderno del término) progresó poco, pero su física tuvo una amplia aceptación. Tampoco tuvo mucho éxito el cartesianismo en Italia, en parte, sin duda, porque las obras de Descartes fueron puestas en el Índice de libros prohibidos en 1663, con la salvedad *donec*

corrigantur[320]. Michel Angelo Fardella (1650-1718) y el cardenal Gerdil (1718-1802) suelen clasificarse como cartesianos italianos, pero estuvieron más influidos por Malebranche.

En Holanda, la influencia de Descartes se dejó sentir sobre todo entre profesores y lectores universitarios, que publicaron manuales de filosofía cartesiana y se esforzaron en defender a Descartes contra los ataques de los teólogos. En Francia, en cambio, el cartesianismo tuvo un éxito popular, y llegó a ser la filosofía de moda. Pierre Sylvain Régis (1632-1707) hizo mucho por popularizarla en la sociedad en general, mediante conferencias que dio en diversos centros, incluido París; y Jacques Rohault (1620-75), un físico, se empeñó en substituir la física aristotélica por una ciencia según el pensamiento de Descartes. (El *Traite de Physique* de Rohault disfrutó de gran influencia en Cambridge, hasta que fue desacreditado por los *Principia* de Newton.) Louis de la Forge publicó en 1666 un *Traite de l'âme humaine, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps, suivant les principes de M. de Descartes;* y el mismo año apareció el *Discernement de l'âme et du corps*, de Géraud de Cordemoy. Cierto número de sacerdotes del Oratorio vieron en el lado “espiritualista” de la filosofía de Descartes una afinidad con la de san Agustín, y concedieron su favor al cartesianismo. Y aunque hubiese una gran diferencia entre el espíritu del cartesianismo y el del jansenismo, como permiten apreciar los escritos de Pascal, varios importantes jansenistas fueron influidos por Descartes. Así, Antoine Arnauld (1612-94), autor de la cuarta serie de *Objeciones*, y Pierre Nicole (1625-95), utilizaron ideas cartesianas en la composición de *L’art de penser* (1662), la llamada “lógica de Port-Royal”. Por el contrario, los jesuitas, cuyo favor había tratado de asegurarse Descartes constantemente, fueron en general hostiles a la nueva filosofía.

A despecho de lo que podría llamarse el éxito social del cartesianismo en Francia, hubo una considerable oposición oficial. Ya ha sido mencionada la puesta de las obras de Descartes en el Índice Romano, en 1663. Diez años más tarde el Parlamento de París consideró la promulgación de un decreto contra la enseñanza del cartesianismo, y en 1675 la Universidad de Angers tomó medidas para detener la enseñanza de la nueva filosofía. En 1677 la Universidad de Caen adoptó una actitud similar. Pascal atacó el sistema de Descartes, como de carácter deísta, mientras Gassendi[321], el renovador del atomismo epicúreo, lo criticaba desde un punto de vista empirista. Pierre Daniel Huet (1630-1721), obispo de Avranches, en su *Censura philosophiae cartesianae* y otros escritos, mantuvo que el escepticismo solamente podía ser superado por la fe religiosa y no por el racionalismo cartesiano[322].

A comienzos del siglo XVIII los escritos de Descartes habían ya llegado a ser más o menos libros de textos oficiales para la enseñanza de la filosofía en las universidades. Y la influencia de la filosofía cartesiana había penetrado en los seminarios eclesiásticos, a despecho de prohibiciones y obstáculos oficiales. Pero, por aquel tiempo, el cartesianismo en sentido estricto había perdido mucha fuerza. Como una de las principales fuentes del desarrollo de la metafísica continental antes de

Kant, el cartesianismo tiene, desde luego, una importancia grande y duradera. Pero en el siglo XVIII otras filosofías atraían los intereses y la atención que el siglo anterior había concedido a la de Descartes.

2

Geulincx y el problema de la interacción.

Se ha observado, con, razón, que el desarrollo del cartesianismo no fue precisamente el que su creador habría deseado. Descartes consideraba que los fundamentos de la metafísica estaban verdaderamente bien puestos, y esperaba que otros aplicarían su método a las ciencias de una manera fecunda. Pero, aparte de uno o dos escritores como Rohault, los cartesianos no cumplieron muy satisfactoriamente aquellas esperanzas; se interesaron más por los aspectos metafísicos y epistemológicos del cartesianismo. Y uno de los problemas a los que consagraron atención especial fue el de la relación entre alma y cuerpo. Descartes no negó la interacción entre alma y cuerpo; pero, aunque la afirmó como un hecho, hizo poco por explicar cómo era posible. Su intento de localizar el punto de la interacción no resolvía el problema planteado por su filosofía; porque si el hombre se divide en dos substancias, una mente espiritual y un cuerpo extenso, el problema de explicar la interacción se agudiza, y no es satisfactoriamente resuelto por la afirmación de que, en efecto, se da, ni por el intento de localización del punto de la interacción.

Un modo de tratar el problema sería admitir el hecho de la interacción, como hizo Descartes, y proceder entonces a revisar las teorías que hacían difícil su explicación. Pero eso habría significado abandonar una de las principales características del cartesianismo. Y los cartesianos que consagraron su atención al problema, optaron por conservar la posición dualista de Descartes y negar que hubiese realmente interacción. Esa heroica manera de desembarazarse del problema fue bosquejada por Louis de la Forge y Géraud de Cordemoy; pero se asocia sobre todo a los nombres de Geulincx y Malebranche.

Arnold Geulincx (1625-69) era profesor en Lovaina, pero, en 1658, tuvo que abandonar su cátedra por razones que no están muy claras. Se trasladó a Leyden, y allí se hizo calvinista. Al cabo de algún tiempo obtuvo un lectorado en la Universidad. Él mismo publicó algunos de sus escritos; pero los más importantes aparecieron póstumamente. Entre éstos están el υωθι σεαυτόυ *sive Ethica, Physica vera, Metaphysica vera et ad mentem peripateticam, y Annotata in Principia Philosophiae R. Cartesii.*

Según Geulincx es un principio evidente que en toda verdadera actividad el

agente tiene que saber que obra y cómo obra. De ahí se sigue con toda claridad que una cosa material no puede ser un verdadero agente causal que produzca efectos ni en otra cosa material ni en una substancia espiritual. Porque como a las cosas materiales les falta consciencia, no pueden saber que obran ni cómo obran. También se sigue que yo, como un ego espiritual, no produzco realmente ni en mi propio cuerpo ni en otros cuerpos aquellos efectos que mi modo natural de pensar, adoptado por Aristóteles como criterio, me lleva a suponer que produzco. Porque yo no sé cómo son producidos esos efectos. Yo soy un espectador de la producción de cambios y movimientos en mi cuerpo, pero no soy su autor, su verdadero agente causal, a pesar de mis actos internos de voluntad. Porque no conozco la conexión entre mis actos de voluntad y los subsiguientes movimientos de mi cuerpo. Del mismo modo, tengo consciencia de la producción de sensaciones y percepciones; pero no es mi cuerpo, ni ninguna cosa material externa, lo que verdaderamente producen esos efectos.

Pero si la interacción es así negada, ¿cómo explicaremos el hecho de que hay voliciones que van seguidas por movimientos en mi cuerpo, y cambios en el cuerpo que van seguidos por sensaciones y percepciones en la consciencia? La explicación está en que mi acto de voluntad es una causa ocasional; es decir, una ocasión de que Dios produzca un cambio o movimiento en el cuerpo. Del mismo modo, un acontecimiento físico en mi cuerpo es una ocasión de que Dios produzca un acontecimiento psíquico en mi consciencia. Cuerpo y alma son como dos relojes, ninguno de los cuales obra sobre el otro, pero que marcan exactamente la misma hora, porque Dios sincroniza constantemente sus movimientos. Al menos ésa es la analogía a la que Geulincx parece inclinarse, aunque ciertos pasajes sugieren más bien la analogía, utilizada más tarde por Leibniz, de dos relojes que han sido construidos de tal modo que se mantienen siempre de perfecto acuerdo.

Esa teoría del “ocasionalismo”, si es aceptada, tiene que aplicarse, evidentemente, con mayor amplitud que la del contexto particular de la relación entre alma y cuerpo. Porque, de los principios en los que se apoya la teoría, se sigue que ningún yo humano obra sobre otro yo humano o sobre un cuerpo, y que ningún cuerpo obra sobre otro cuerpo o sobre una mente. Quizá podría concluir simplemente que la relación causal no es sino secuencia regular; pero la conclusión inferida por Geulincx fue la teoría, ya formulada por Louis de la Forge, de que Dios es la única verdadera causa. Y una vez que se ha sacado esa conclusión, es inevitable tender hacia el espinozismo. Si mis sucesivas ideas son causadas en mí por Dios, y si yo soy simplemente un espectador de efectos que Dios produce en mí, y si todos los cambios y movimientos en el mundo corpóreo son causados por Dios, sólo hace falta dar un pequeño paso para concluir que mentes y cuerpos no son sino modos de Dios. No pretendo decir que Geulincx diera de hecho el último paso hacia el espinozismo; pero se acercó mucho. Y sus ideas éticas se parecen a las de Spinoza. Nosotros somos solamente espectadores; no cambiamos nada. Así pues, debemos cultivar un verdadero desprecio por lo finito y una total resignación ante Dios y el orden de las

cosas, causado por Dios; refrenar nuestros deseos y seguir la senda de la humildad y la obediencia que dicta la razón.

La teoría del ocasionalismo está sometida, desde luego, a la objeción de que si la verdadera actividad causal se define como actividad en la que el agente sabe que obra y sabe cómo produce el efecto, se sigue, en efecto, la teoría; pero que tal definición es arbitraria y en modo alguno evidente por sí misma. Por lo demás, si se aceptan el principio y la teoría, un siguiente paso posible, como ya hemos sugerido, es el espinozismo. También es posible intentar la incorporación de la teoría a una metafísica religiosa no-espinozista, que es lo que Malebranche trató de hacer. Pero como Malebranche fue, por derecho propio, un filósofo original de considerable influencia, no parece apropiado incluir una breve consideración de su pensamiento en un capítulo sobre el cartesianismo, especialmente si eso significa que se dé una preeminencia indebida a un rasgo particular de su filosofía. En consecuencia, voy a tratar de él por separado.

CAPÍTULO IX - MALEBRANCHE

Vida y escritos. — Los sentidos, la imaginación, el entendimiento; evitación del error y consecución de la verdad. — Dios como la única verdadera causa. — La libertad humana. — La visión de las verdades eternas en Dios. — Conocimiento empírico del alma. — Conocimiento de otras mentes y de la existencia de cuerpos. — Existencia y atributos de Dios. — Malebranche en relación con Spinoza, Descartes y Berkeley.—La influencia de Malebranche.

1

Vida y escritos[323].

Nicolás Malebranche nació en París en 1638. Estudió filosofía en el colegio de La Marche, donde fue poco atraído por el aristotelismo que allí le enseñaron, y teología en la Sorbona. En 1660 ingresó en el Oratorio, y se ordenó sacerdote en 1664. En aquel mismo año conoció una obra póstuma de Descartes, el *Traite de l'homme,* que había sido publicado por Louis de la Forge; y concibió una gran admiración por su autor, de cuya filosofía no había tenido hasta entonces conocimiento de primera mano. Se propuso, pues, estudiar las obras de Descartes, a quien nunca dejó de considerar un maestro en filosofía. Quizá vale la pena advertir que el tratado que primeramente había llamado su atención era realmente una obra de fisiología, y también que Malebranche trabajó en mejorar sus conocimientos de matemáticas con la intención de comprender mejor la filosofía de Descartes. Puede decirse que, por su interés en las matemáticas y la ciencia, Malebranche entró en el espíritu cartesiano.

Al mismo tiempo, Malebranche compartió la fuerte inclinación de los padres del Oratorio al pensamiento de san Agustín y, en general, a la tradición platónico-agustiniana. Esa combinación del cartesianismo y la inspiración agustiniana es lo que caracteriza su filosofía. A sus ojos, y a ojos de los que compartían su modo de ver, no se trataba de una combinación forzada de elementos incompatibles; porque los oratorianos de París habían visto siempre en el aspecto "espiritualista" de la filosofía de Descartes una afinidad con el pensamiento de san Agustín. Pero eso significa, desde luego, que la perspectiva de Malebranche era muy definidamente la de un filósofo cristiano que no separa rígidamente filosofía y teología, y que trata de interpretar el mundo y la experiencia humana a la luz de la fe cristiana. Malebranche era cartesiano en el sentido de que, en su opinión, la filosofía de Descartes era verdadera en lo fundamental; e indudablemente consideraba que era superior al aristotelismo como instrumento para interpretar la experiencia y la realidad. Pero no pensaba que el cartesianismo fuese un instrumento intelectual adecuado y autosuficiente, y su propia metafísica es de un carácter marcadamente teocéntrico. No era, ciertamente, la clase de hombre que censurase al modo de Pascal la filosofía de Descartes, menospreciando el poder constructivo de la razón; pero era, de modo bien definido, un pensador cristiano, y no solamente un filósofo que, de hecho, fuese

además cristiano. En algunos aspectos, al menos, da la impresión de ser un pensador de la tradición agustiniana que había aceptado las matemáticas y la ciencia del siglo XVII, y que veía en la filosofía cartesiana un instrumento para la construcción de una nueva síntesis. En otras palabras, Malebranche fue un pensador original, y clasificarle como "cartesiano" o como "agustiniano" es dar una impresión desorientadora. Fue una cosa y la otra; pero su síntesis fue construcción de su propia mente y no una yuxtaposición artificial de elementos heterogéneos. Hay que añadir, sin embargo, que aunque Malebranche suele presentar su filosofía como una síntesis de san Agustín y Descartes, y despreciar a los escolásticos, la influencia del escolasticismo medieval en su pensamiento fue mucho mayor de lo que advirtió él mismo.

En su obra *De la recherche de la vérité* (1674-5), Malebranche investiga las causas del error y discute el verdadero método para alcanzar la verdad. Dicha obra fue seguida por unos *Éclaircissements sur la recherche de la vérité* (1678). El *Traité de la nature et de la grace* (1680) se ocupa de temas como la aplicación de la teoría del ocasionalismo al orden sobrenatural, y la conciliación de la libertad humana con la eficacia de la gracia divina. El título de *Méditations Chrétiennes* (1683) habla por sí mismo. En el *Traité de Morale* (1684) Malebranche se propone mostrar que hay solamente una verdadera moralidad, la moral cristiana, y que otros sistemas de moral, como el estoicismo, no satisfacen los criterios de la verdadera moralidad. En *Entretiens sur la métaphysique* (1688) el autor nos da un resumen de su sistema, mientras que el *Traité de la communication des mouvements* (1692) tiene un carácter puramente científico. En el *Traité de l'amour de Dieu* (1697) Malebranche discute la teoría de Fénelon sobre el puro amor de Dios, de un modo que pareció muy aceptable a Bossuet. En su *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois* (1708), trata de materias relacionadas con la existencia y naturaleza de Dios, y en las *Réflexions sur la prémotion physique* (1715) replica a la obra de Boursier, de matiz janseniano, *L'action de Dieu sur les créatures, ou de la prémotion physique* (1713).

La vida literaria de Malebranche estuvo llena de polémicas. Arnauld, en particular, se convirtió en un decidido adversario, y atacó tanto las ideas filosóficas de Malebranche como sus teorías sobre la gracia. Incluso denunció ante Roma a Malebranche, y, aunque éste defendió sus opiniones, su *Traité de la nature et de la grace* fue puesto en el Índice a finales de 1689. También Fénelon escribió contra Malebranche. Y la última obra de éste antes de morir, en 1715, fue, como ya hemos visto, una réplica a Boursier.

2

Los sentidos, la imaginación, el entendimiento; evitación del error y consecución de la verdad.

"El error es le causa de la miseria de los hombres". Ése es el principio malo que ha producido el mal en el mundo. "Es el error lo que ha producido y mantenido en nuestra alma todos los males que nos afligen, y no podemos esperar una felicidad sólida y verdadera si no nos esforzamos seriamente en evitarlo[324]". El error no es necesario para el hombre; digan lo que digan los escépticos, el hombre es capaz de alcanzar la verdad. E inmediatamente puede establecerse una regla general, a saber, que "nunca demos un asentimiento pleno salvo a las cosas que veamos con evidencia[325]". Es verdad que, por lo que respecta a los misterios revelados de la fe, es deber nuestro someternos a la autoridad; pero la1 autoridad no tiene sitio en la filosofía. Si Descartes debe ser preferido a Aristóteles no es porque sea Descartes, sino por el carácter evidente de las proposiciones verdaderas que formula: "Para ser un fiel cristiano, uno tiene que creer ciegamente; pero para ser un filósofo, uno tiene que ver evidentemente[326]". Hay que hacer una distinción entre verdades necesarias, como las que se encuentran en las matemáticas, en la metafísica "e incluso en gran parte de la física y de la ética[327]", y verdades contingentes, como las proposiciones históricas. Y tenemos que recordar que en la moral, la política, la medicina y todas las ciencias prácticas, hemos de contentarnos con la probabilidad, no porque la certeza sea inalcanzable, sino porque nos es preciso actuar y no podemos esperar hasta conseguir la certeza. Pero eso no altera el hecho de que, si nos abstenemos de dar un asentimiento pleno a toda proposición cuya verdad no sea evidente, no erraremos. Porque asentir a una verdad probable como probablemente verdadera no es dar un asentimiento pleno, y no nos sume en el error.

Sin embargo, aunque el error no sea necesario al hombre, sino que depende del uso que hagamos de nuestra voluntad libre, es con todo un hecho empírico que caemos en el error. Y al examinar las causas del error lo mejor es comenzar por una consideración de los sentidos. La sensación es una de las tres especies de "percepción" humana (las otras dos son la imaginación y el puro entendimiento).

"No son nuestros sentidos los que nos engañan; es nuestra voluntad la que nos

engaña al juzgar precipitadamente[328]». Malebranche quiere decir que no hacemos el debido uso de nuestra voluntad libre para abstenernos de formular juicios precipitados acerca de las cosas externas, es decir, para abstenernos de juzgar que la relación de las cosas a nosotros es una indicación segura de la naturaleza de las cosas en sí mismas. “Cuando uno siente calor, no se engaña en absoluto por creer que lo siente... Pero uno se engaña si juzga que el calor que siente está fuera del alma que lo siente[329]». Malebranche siguió a Descartes en la negación de la objetividad de las cualidades secundarias. Esas cualidades, como objetos de consciencia, son modificaciones psíquicas, no cualidades objetivas de las cosas en sí mismas. Si seguimos nuestra inclinación natural a suponer que son cualidades objetivas de las cosas en sí mismas, caemos en el error. Pero somos capaces de abstenernos de hacer tales juicios precipitados. De modo semejante, nuestra percepción sensible de las cualidades primarias no es una indicación adecuada de lo que las cosas sean en sí mismas. Para considerar un ejemplo sencillo, “la luna aparece a nuestra vista mucho más grande que las mayores estrellas, y, sin embargo, no tenemos duda alguna de que es incomparablemente más pequeña[330]». Igualmente, el movimiento y el reposo aparentes, la rapidez y la lentitud, son relativas a nosotros. En resumen, nunca debemos “juzgar por los sentidos de lo que las cosas son en sí mismas, sino solamente de la relación en que las cosas están con nuestros cuerpos[331]».

Malebranche comienza por aceptar la distinción cartesiana entre dos clases de substancias, la substancia espiritual o inextensa y la, substancia material o extensión, susceptible de recibir diferentes formas y de ser movida[332]. Y de la identificación de la substancia material o corpórea con la extensión saca la misma conclusión que Descartes acerca de las cualidades. Pero eso no quiere decir que en su examen de la percepción sensible Malebranche se limite a repetir a Descartes. Malebranche examina la cuestión por extenso, y hace cuidadosas distinciones. Por ejemplo, afirma[333] que en la sensación hay que distinguir cuatro elementos diferentes: la acción del objeto (por ejemplo, el movimiento de las partículas); los cambios en los órganos de los sentidos, los nervios y el cerebro; la sensación o percepción en el alma; y el acto de juicio que hace el alma. Y aquí tenemos que distinguir aún entre el juicio natural o automático, que acompaña inevitablemente a la sensación, y el juicio libre, que, aunque con dificultad, podemos abstenernos de hacer. Como esos diferentes elementos se encuentran juntos y tienen lugar como instantáneamente, tendemos a confundirlos y a no ver que la sensación, como acontecimiento psíquico, es en el alma y no en nuestro propio cuerpo ni en ningún otro. La conclusión final de Malebranche es que nuestros sentidos son “muy fieles y exactos al instruirnos sobre las relaciones que todos los cuerpos que nos rodean tienen con nuestro cuerpo, pero que son incapaces de decirnos qué son en sí mismos esos cuerpos. Para hacer un buen uso de ellos tenemos que emplearlos solamente en la conservación de la salud y de la vida... Entendamos bien que nuestros sentidos nos han sido dados para la

conservación de nuestro cuerpo[334]...”.

En su concepción del proceso fisiológico comprendido en la sensación, Malebranche siguió a Descartes. Es decir, pensó los nervios como diminutos canales o tubos a través de los cuales pasaban los “espíritus animales”. Cuando un objeto externo actúa sobre el órgano sensitivo, la superficie periférica de los nervios es puesta en movimiento y los espíritus animales transmiten esa impresión al cerebro. Tiene entonces lugar allí el elemento psíquico de la sensación, que pertenece al alma sola. No obstante, durante el proceso fisiológico, los espíritus animales imprimen “huellas” en el cerebro, y esas “huellas” pueden ser más o menos profundas. Así pues, si los espíritus animales son puestos en movimiento por alguna causa que no sea la presencia de un objeto externo que actúe sobre un órgano sensitivo, se producen las “huellas” y resulta una imagen psíquica. Un hombre puede querer la producción o reproducción de imágenes; a un acto de voluntad, se sigue un movimiento de los espíritus animales, y, cuando tienen lugar las huellas que se imprimen en las fibras del cerebro, resulta la imagen. Pero puede haber movimiento de los espíritus animales por alguna otra causa que no sea un acto de voluntad, y entonces las imágenes se producen de manera involuntaria. Es interesante observar también que Malebranche presenta una explicación mecanicista de la asociación de las imágenes. Si veo varias cosas asociadas, resulta un vínculo entre las correspondientes huellas en el cerebro, y la excitación de uno de los miembros del equipo de huellas lleva consigo la excitación de los otros miembros. “Por ejemplo, si un hombre se encuentra en una ceremonia pública y advierte todas las circunstancias y todos los personajes principales que asisten a la misma, el momento, el lugar, el día y todas las demás particularidades, es suficiente recordar el lugar, o incluso alguna circunstancia menos notable de la ceremonia, para representarse todas las demás[335]”. Y esa asociación o vinculación es de extraordinaria importancia. “La mutua vinculación de las huellas y, en consecuencia, de las ideas, no es solamente el fundamento de todas las figuras retóricas, sino también de una infinidad de otras cosas de mayor importancia en la moral, en la política y, en general, en todas las ciencias que tienen alguna relación con el hombre[336]”. Además, “hay en nuestros cerebros huellas que se vinculan de una manera natural las unas a las otras, y también con ciertas emociones, porque así es necesario para la conservación de la vida... Por ejemplo, la huella de una gran profundidad que uno ve debajo, y sobre la cual hay peligro de caer, o la huella de algún gran cuerpo a punto de caer sobre nosotros y aplastarnos, está naturalmente vinculada con la huella que representa la muerte, y con una emoción de los espíritus que nos dispone a la huida y nos da el deseo de huir. Esa vinculación no cambia nunca, porque es necesario que sea siempre la misma; y consiste en una disposición de las fibras del cerebro que tenemos desde nuestro nacimiento[337]”. La memoria es también explicada en términos de impresiones en las fibras del cerebro, y el hábito con referencia al paso de los espíritus animales a través de canales en los que ya no encuentran resistencia.

La imaginación es, así, puesta en paralelo con la sensación, en el sentido de que es la facultad de producir o reproducir imágenes de cosas materiales en ausencia de dichas cosas; es decir, cuando actualmente no las percibimos. En consecuencia, las mismas observaciones que se hicieron a propósito del error con relación a la sensación, pueden también hacerse con respecto a la imaginación. Si juzgamos que las imágenes de cosas materiales representan las cosas como son en sí mismas y no las cosas en relación a nosotros, nuestro juicio es erróneo. Pero además, la imaginación puede ser fuente u ocasión de un error adicional. Los productos de la imaginación son en general más débiles que las sensaciones, y generalmente los reconocemos como lo que son. Pero a veces son vividos, y poseen la misma fuerza que las sensaciones desde el punto de vista psicológico, y entonces podemos juzgar que los objetos imaginados están físicamente presentes cuando en realidad no lo están.

Pero, bajo el título general de imaginación, Malebranche incluye mucho más que la mera reproducción de imágenes en el sentido ordinario. Ya hemos visto que incluye un estudio de la memoria; y eso le ofrece ocasión para escribir extensamente contra eruditos, historiadores y comentadores que se interesan más por el trabajo de la memoria que por el "puro entendimiento". A ese tipo pertenecen todos los que consagran una prolongada atención a examinar, por ejemplo, lo que Aristóteles afirmó acerca de la inmortalidad, y poco o ningún tiempo a examinar si el alma humana es, en realidad, inmortal. Aún peores son los que imaginan que Aristóteles, o cualquier otro, es una autoridad en cuestiones filosóficas. "En materia de teología debemos amar la antigüedad, porque debemos amar la verdad y la verdad se encuentra en la antigüedad... Pero en materias de filosofía debemos, por el contrario, amar la novedad, por la misma razón, a saber, que debemos amar siempre la verdad, y buscarla. Por lo demás, la razón no quiere que creamos más, sobre su palabra, a estos nuevos filósofos que a los antiguos. La razón quiere que examinemos sus pensamientos con atención y los aceptemos solamente cuando ya no podamos dudar de ellos[338]...". Malebranche procura así combinar la apertura mental y la "modernidad" en filosofía con una aceptación leal de la doctrina católica de la tradición, a saber, que los escritos y el acuerdo de los padres dan testimonio de la verdad teológica.

En la tercera parte de su tratado sobre la imaginación, Malebranche se refiere a "la contagiosa comunicación de las imaginaciones fuertes; quiero decir, el poder que ciertas mentes poseen de envolver a otros en sus errores[339]". Los cerebros de algunas personas reciben "huellas" muy profundas de objetos sin importancia o de importancia relativamente pequeña. Y, aunque eso no es malo en sí mismo, pasa a ser una fuente de error si se permite a la imaginación que domine. Por ejemplo, los que tienen imaginaciones fuertes pueden impresionar a otros y diseminar sus ideas. Tertuliano fue uno de esos hombres. "El respeto que tenía por las visiones de Montano y de sus profetisas es una prueba incontestable de su debilidad de juicio.

Ese fuego, esos transportes, esos entusiasmos por materias fútiles, son señal visible de un desorden en la imaginación. ¡ Cuántos movimientos irregulares hay en sus hipérboles y en sus metáforas! ¡Cuántas argumentaciones pomposas y espléndidas, que solamente prueban por su brillantez sensible, y solamente persuaden porque aturden y ofuscan la mente[340]!”. Montaigne fue otro escritor cuyas palabras son más eficaces por el poder de su imaginación que por la fuerza de sus argumentos.

“Los errores de los sentidos y la imaginación proceden de la naturaleza y constitución del cuerpo, y son descubiertos mediante la consideración de la dependencia en que el alma se encuentra respecto del cuerpo. Pero los errores del entendimiento puro solamente pueden ser descubiertos mediante la consideración de la naturaleza de la mente misma y de las ideas que son necesarias para entender los objetos[341]”. ¿Qué quiere decir el término “entendimiento puro”? Malebranche nos dice que aquí alude a la facultad que la mente tiene de conocer objetos externos sin formar en el cerebro imágenes corpóreas de aquéllos[342]. Ahora bien, la mente es finita y limitada, y, si no se tiene presente ese hecho, resultan errores. Por ejemplo, la herejía se debe a la poca inclinación de la mente a reconocer dicho hecho y a creer lo que no comprende. Por otra parte, hay algunos que no siguen un método adecuado cuando piensan. Se aplican inmediatamente a investigar verdades escondidas, que no pueden ser conocidas a menos que se conozcan antes otras verdades, y no distinguen con claridad entre lo que es evidente y lo que es probable. Aristóteles pecó mucho en ese sentido. Por el contrario, los matemáticos, especialmente los que han utilizado el álgebra y el método analítico practicado por Vieta y Descartes, han procedido de la manera adecuada. La capacidad y alcance de la mente no pueden ser incrementados en sentido propio: “el alma del hombre es, por así decirlo, una determinada cantidad o porción de pensamiento que tiene unos límites, más allá de los cuales no puede pasar[343]”. Pero eso no significa que la mente no pueda realizar sus funciones más o menos bien. Y las matemáticas son el mejor medio de entrenar a la mente a que parta de ideas claras y distintas, y proceda de una manera ordenada. “Esas dos ciencias (la aritmética y el álgebra) son el fundamento de todas las demás, y proporcionan los medios verdaderos de adquirir todas las ciencias exactas, porque no puede hacerse mejor uso de la capacidad de la mente que el que hace la aritmética y, sobre todo, el álgebra[344]”.

Malebranche procede luego a establecer algunas reglas que deben ser observadas en la búsqueda de la verdad. La regla general más importante es que solamente debemos razonar sobre aquellas materias acerca de las cuales disponemos de ideas claras, y que siempre debemos empezar por las cosas más simples y más fáciles[345]. Está claro que, por lo que respecta al método, Malebranche es un seguidor del ideal de Descartes. Debemos basar nuestra búsqueda de la verdad en la percepción de ideas claras y distintas, y proceder de una manera ordenada, en analogía con el orden observado por los matemáticos. Por ejemplo, “para considerar las propiedades de la extensión, debemos comenzar, como ha hecho el señor Descartes, por las relaciones

más sencillas, y pasar de lo más simple a lo más complejo, no sólo porque ese método es natural y ayuda a la mente en sus operaciones, sino también porque, como Dios obra siempre con orden y con los medios más sencillos, ese modo de examinar nuestras ideas y sus relaciones nos dará a conocer mejor sus obras[346]”. Descartes es el héroe y Aristóteles es el villano. Lo mismo que otros filósofos de su época, es obvio que cuando Malebranche habla de Aristóteles y sus entuertos se refiere a los aristotélicos. De la significación histórica de Aristóteles y de los logros de éste en su propio tiempo, tenían una apreciación escasa; a lo que primordialmente objetaban era al Aristóteles como autoridad, y tal como lo presentaban los “aristotélicos”. Y Malebranche tiene buen cuidado de añadir que él no trata de substituir la autoridad de Aristóteles por la de Descartes.

3

Dios como la única verdadera causa.

En la sección precedente hemos hecho mención de que los objetos externos excitan los órganos sensoriales, y de que los espíritus animales causan huellas en las fibras del cerebro, y de que de ese proceso fisiológico resultan imágenes e ideas. También hemos dicho que el alma quiere el movimiento de los espíritus animales, y excita así la imaginación, o mueve los miembros del cuerpo, según sea el caso. Pero hablar de ese modo es valerse del lenguaje ordinario, que no representa exactamente la teoría de Malebranche. Porque éste aceptaba la dicotomía cartesiana entre espíritu y materia, pensamiento y extensión; y sacaba la conclusión de que ninguno de los dos podía actuar sobre el otro. Malebranche habla de "alma" *(l'âme),* pero ese término no significa alma en el sentido aristotélico, sino "mente" *(l'esprit).* Y aunque hable de que el alma depende del cuerpo, y de la estrecha unión entre una y otro, su teoría es que mente y cuerpo son dos cosas entre las cuales hay correspondencia, pero no interacción. La mente piensa, pero, propiamente hablando, no mueve al cuerpo. Y el cuerpo es una máquina adaptada, sí, por Dios al alma, pero no "informada" por ésta, según el sentido aristotélico del término. Es verdad que Malebranche rastrea ampliamente la correspondencia entre acontecimientos físicos y psíquicos, por ejemplo, entre modificaciones en el cerebro y modificaciones en el alma. Pero en lo que piensa no es en la interacción, sino en un paralelismo psicofísico. "Me parece enteramente cierto que la voluntad de los seres espirituales es incapaz dé mover el más pequeño cuerpo que exista en el mundo. Porque es evidente que no hay una conexión necesaria, por ejemplo, entre nuestra voluntad de mover un brazo y el movimiento efectivo de éste. Es verdad que el brazo se mueve cuando yo quiero, y yo soy así la causa natural del movimiento de mi brazo. Pero las causas *naturales no son* en absoluto verdaderas causas, sino solamente causas *ocasionales,* que únicamente obran por el poder y eficacia de la voluntad de Dios, como he explicado[347]".

Malebranche no niega, pues, que yo sea, en cierto sentido, la causa natural del movimiento de mi brazo. Pero el término "causa natural" significa aquí "causa ocasional". ¿Cómo podría mi volición ser otra cosa que una causa ocasional? Ciertamente, yo no sé cómo muevo mi brazo, si lo muevo. "No hay hombre alguno que sepa lo que tiene que hacer para mover uno de sus dedos por medio de los

espíritus animales. ¿Cómo, pues, podrían los hombres mover sus brazos? Esas cosas me parecen evidentes, y creo que han de parecérselo a todos cuantos quieran pensar, aunque quizá sea incomprensible para todos los que sólo quieren sentir[348]». Aquí da por supuesta la muy cuestionable suposición de Geulincx de que un verdadero agente causal conoce que obra y cómo obra. Además, que yo sea la verdadera causa del movimiento de mi brazo es una noción contradictoria. "Una verdadera causa es una causa entre la cual y su efecto la mente percibe una conexión necesaria. Así es como yo entiendo el término[349]». Ser una verdadera causa es ser un agente creador, y ningún agente humano puede crear. Ni Dios puede comunicar ese poder a un ser humano. Tenemos que concluir, pues, que Dios mueve mi brazo con ocasión de mi voluntad de que el brazo se mueva.

Así pues, Dios es la única causa verdadera. "Desde toda la eternidad Dios ha querido —y continuará queriendo eternamente—, o, para hablar con mayor precisión, Dios quiere sin cesar, pero sin cambio, sucesión ni necesidad, todo lo que ocurrirá en el transcurso del tiempo[350]». Pero si Dios quiere la creación y conservación de una silla, por ejemplo, tiene que querer también que esté en un sitio y no en otro en un momento dado. "Así pues, hay una contradicción en decir que un cuerpo puede mover a otro. Digo incluso que hay una contradicción en decir que una persona pueda mover su sillón... No hay poder que pueda transportarlo a donde Dios no lo transporte o ponerlo en donde Dios no lo ponga[351]». Ciertamente, hay un orden natural en el sentido de que Dios ha querido que, por ejemplo, *A* sea siempre seguido de *B*, y ese orden es constantemente conservado, porque Dios ha querido que sea conservado. En consecuencia, todas las apariencias externas son de que *A* causa *B*. Pero la reflexión metafísica pone de manifiesto que *A* es simplemente una causa ocasional. El hecho de que al ocurrir el acontecimiento *A* Dios cause siempre el acontecimiento *B* no muestra que *A* sea verdadera causa de *B*. Es simplemente su ocasión, según el esquema de la providencia divina; la ocasión de la actividad de Dios para producir *B*.

Tenemos aquí una curiosa combinación de un análisis empirista de la causalidad con una teoría metafísica. En lo que concierne a la conexión entre *A* y *B*, todo lo que podemos descubrir es una relación de secuencia regular. Pero, para Malebranche, eso no significa que la causalidad en general no sea otra cosa que secuencia regular. Lo que significa es que las causas naturales no son verdaderas causas, y que la única causa verdadera es un agente sobrenatural, Dios. Y ese principio general tiene, evidentemente, que mantenerse en lo que respecta a la relación entre alma y cuerpo en el hombre. Entre éstos hay paralelismo, pero no interacción. Y de ahí saca Malebranche la conclusión de que "nuestra alma no está unida a nuestro cuerpo del modo en que la opinión común supone que lo está. El alma está unida inmediata y directamente solamente a Dios[352]».

4

La libertad humana.

Si Dios es la única verdadera causa, puede parecer que la libertad humana tendrá que ser negada, sobre la base de que Dios es la causa incluso de nuestros actos de voluntad. Pero Malebranche no negó la libertad ni la responsabilidad humanas, y hay que dar alguna breve explicación del modo en que concilio la afirmación de la libertad humana con la asignación a Dios solo de toda verdadera eficacia causal.

Malebranche gustaba de encontrar paralelos y analogías entre el mundo material y el mundo espiritual, así como entre los órdenes natural y sobrenatural. En el mundo material, el reino de los cuerpos, encontramos movimiento, y el factor correspondiente en el mundo espiritual es la inclinación. “Ahora bien, me parece que las inclinaciones de los espíritus son al mundo espiritual lo que el movimiento es al mundo material[353]”. Si nuestra naturaleza no hubiese sido corrompida por la caída, habríamos sido inmediatamente conscientes de la inclinación fundamental de nuestras almas. Pero, tal como son las cosas, hemos de llegar a ese conocimiento mediante la reflexión y la argumentación. Ahora bien, Dios no tiene en todas sus operaciones otro fin último que a sí mismo. Como creador, quiere ciertamente la conservación y bien de los seres que ha creado, pero “Dios quiere su gloria como su fin principal, y también la conservación de las criaturas, pero para su gloria[354]". Y las inclinaciones fundamentales de las criaturas tienen que corresponder a la voluntad e intenciones del creador. En consecuencia, Dios ha implantado en las criaturas espirituales una inclinación fundamental hacia Él, que toma la forma de una inclinación hacia el bien en general, y es la razón por la que nunca puede satisfacernos un bien infinito ni serie alguna de bienes finitos. Al encontrar bienes finitos, y en virtud de nuestra inclinación fundamental al bien en general, los deseamos y amamos, sobre todo a aquellos que tienen una estrecha relación a la conservación de nuestro ser y a la adquisición de la felicidad. Porque decir que tenemos una inclinación hacia el bien en general, y decir que estamos naturalmente inclinados a la adquisición de la felicidad, es, en definitiva, la misma cosa. Pero ningún bien finito puede satisfacer la inclinación hacia el bien en general, y no nos es posible conseguir la felicidad aparte de Dios. Tenemos que reconocer, pues, que nuestras voluntades están naturalmente orientadas hacia Dios, aun cuando, por la ceguera y desórdenes que han seguido a la

caída, no seamos inmediatamente conscientes de tal movimiento hacia Dios.

Ahora bien, si Dios ha implantado en la voluntad una inextirpable inclinación hacia el bien en general, una inclinación que únicamente puede ser satisfecha por el bien supremo e infinito, a saber, Dios mismo, es obvio que no somos nosotros mismos la causa de esa inclinación y movimiento interior. Se trata de una inclinación necesaria, no sujeta a nuestro libre control. Además, "nuestras inclinaciones hacia los bienes particulares, las cuales son comunes a todos los hombres, aunque no son igualmente fuertes en todos los hombres, como, por ejemplo, nuestra inclinación a la conservación de nuestro ser y de los seres de aquéllos con quienes estamos unidos por naturaleza, son también impresiones de la voluntad de Dios en nosotros. Porque llamo indiferentemente 'inclinaciones naturales' a todas las impresiones del autor de la naturaleza que son comunes a todos los espíritus[355]". También esas inclinaciones son naturales y necesarias.

¿Qué queda, pues, a la voluntad libre? O, mejor, ¿qué significado puede tener la libertad de la voluntad, dadas aquellas premisas? "Por la palabra *voluntad* entiendo designar aquí la impresión o el movimiento natural que nos lleva hacia el bien indeterminado, el bien en general. Y por la palabra *libertad* no entiendo otra cosa que el poder que el espíritu posee de volver esa impresión hacia los objetos que nos agradan, lo cual tiene por efecto que nuestras inclinaciones naturales terminen en algún objeto particular[356]". El movimiento es, en realidad, un movimiento o inclinación hacia Dios. "Que es el único bien general, porque solamente Él comprende en sí todos los bienes[357]". Pero somos libres con respecto a los bienes finitos particulares. Podemos ilustrar esa tesis con un ejemplo tomado del propio Malebranche[358]. Un hombre se representa una cierta dignidad como un bien. Inmediatamente, su voluntad es atraída hacia el mismo; es decir, su movimiento hacia el bien universal le mueve hacia ese particular objeto, la dignidad, porque su mente se lo ha representado como un bien. Pero, de hecho, aquella dignidad no es el bien universal. Ni puede la mente verlo clara y distintamente como el bien universal ("porque la mente no ve nunca claramente lo que no es un hecho"). Así pues, el movimiento hacia el bien universal no puede ser satisfecho, por así decirlo, por ese bien particular. La voluntad es naturalmente impulsada más allá de ese bien particular, y el hombre no quiere la dignidad de un modo necesario o invencible. Permanece libre. "Ahora bien, su libertad consiste en que, al no estar plenamente convencido de que esa dignidad comprenda todo el bien que él es capaz de amar, puede suspender su juicio y su amor. Además, en virtud de la unión que tiene con el ser universal, o aquello que comprende todo bien, puede pensar otras cosas, y, en consecuencia, amar otros bienes[359]". En otras palabras, si yo una vez aprehendo o pienso algo como bueno, mi voluntad se dirige hacia aquello. Pero, al mismo tiempo, yo soy capaz de rehusar mi consentimiento a tal movimiento o impulso, en cuanto está dirigido hacia ese bien finito particular.

Para entender más claramente la teoría de la libertad de Malebranche es

provechoso recordar que, según él, la caída tuvo por resultado que la "unión" del alma y el cuerpo pasara a ser "dependencia" del cuerpo por parte del alma. Antes de la caída, Adán poseía un poder preternatural de suspender la operación de las leyes del paralelismo. Pero, después de la caída, la cadena de acontecimientos físicos de los que resultan las "huellas" en la parte principal del cerebro, va seguida necesariamente por la aparición en el alma de acontecimientos psíquicos. Así pues, como consecuencia de la operación necesaria de las leyes del paralelismo, siempre que una cosa corpórea causa "huellas" en el cerebro, resultan movimientos del alma. Y, en ese sentido, el alma está sometida al cuerpo. Así pues, el hombre que, después de la caída, no tiene ya una consciencia clara de Dios, es atraído por las cosas sensibles. "El alma, después del pecado (pecado original), se ha hecho, por así decirlo, corpórea en cuanto a su inclinación. Su amor por las cosas sensibles disminuye constantemente su unión o relación con las cosas inteligibles[360]". Y todo pecado procede en última instancia de esa subordinación a la carne. Al mismo tiempo, la razón no deja de ser una participación en la razón divina, y la voluntad no deja de estar naturalmente atraída por el bien universal, Dios. Así pues, aunque el hombre sea atraído hacia bienes finitos, especialmente las formas corpóreas de placer, es capaz de ver que ningún bien finito es el bien universal, y de rehusar su consentimiento a la inclinación o amor hacia uno de ellos. Nadie es cautivado por un bien finito, salvo por propia decisión.

5

La visión de las verdades eternas en Dios.

La voluntad es, pues, una potencia activa. Esa actividad es, en verdad, inmanente, en el sentido de que aunque yo puedo querer o no querer un bien finito, mi voluntad no puede producir por sí misma un efecto externo. Los efectos externos son producidos por Dios con ocasión de actos de voluntad. Aun así, la voluntad es una potencia activa y no meramente pasiva. En cambio, !a mente *o* puro entendimiento es una facultad o potencia pasiva. No produce ideas: las recibe. Se plantea, pues, la pregunta sobre la fuente de las ideas. ¿Cómo llegan a nuestras mentes las ideas de cosas distintas de nosotros mismos?

Esas ideas no pueden proceder de los cuerpos que ellas representan. Ni tampoco pueden ser producidas por el alma misma. Porque su producción por el hombre mismo postularía un poder que el hombre no posee, a saber, el de creación. Ni podemos suponer que Dios haya puesto en el alma, desde el principio, un surtido completo de ideas innatas. La única explicación razonable que puede darse de nuestras ideas, según Malebranche, es que “vemos todas las cosas en Dios[361]”. Esa famosa teoría de la visión en Dios, en favor de la cual Malebranche alegaba la autoridad de san Agustín, es uno de los rasgos característicos de la filosofía del primero.

Dios tiene en sí mismo “las ideas de todas las cosas que ha creado; porque, de no ser así, no podría haberlas producido[362]”. Además, Dios está presente a nosotros de una manera tan íntima que “puede decirse que Él es el lugar de los espíritus, del mismo modo a como el espacio es en cierto sentido el lugar de los cuerpos[363]”. De ahí se sigue, según Malebranche, que la mente puede ver en Dios las obras de Dios, dado que Él quiere revelarle las ideas que las representan. Y que Dios lo quiere así puede ponerse de manifiesto mediante diversas argumentaciones. Por ejemplo, como podemos desear ver todos los seres, unas veces uno y otras veces otro, “es cierto que todos los seres están presentes a nuestra mente; y parece que no pueden estarlo a menos que Dios esté presente a la misma, es decir, aquel que comprende todas las cosas en la simplicidad de su ser[364]”. “No creo que podamos explicar bien el modo en que la mente conoce una diversidad de verdades abstractas y generales, e no ser

por la presencia de Dios, que puede iluminar la mente de una infinidad de maneras[365]». Además, las ideas actúan sobre nuestras mentes, las iluminan y las hacen felices o infelices. Pero Dios es el único que puede cambiar las modificaciones de nuestra mente. “Es, pues, necesario que todas nuestras ideas estén en la substancia eficaz de la divinidad, que es la única inteligible o capaz de iluminarnos, porque es la única que puede afectar a nuestras inteligencias[366]».

Eso no quiere decir, observa Malebranche, que nosotros veamos la esencia de Dios. “La esencia de Dios es su ser absoluto, y las mentes no ven la substancia divina considerada absolutamente, sino sólo en tanto que relativa a las criaturas o participable por éstas[367]». Malebranche trata así de escapar a la acusación de que atribuye la visión beatífica, reservada para las almas en el cielo, a todos los hombres sin distinción, y que, de ese modo, la “naturaliza”. Pero me parece muy difícil ver que puede utilizarse realmente a ese propósito la distinción entre ver la esencia divina en sí misma y ver la esencia divina en tanto que exteriormente imitable por las criaturas.

Pero, suponiendo que vemos nuestras ideas en Dios, ¿qué es lo que vemos? ¿Qué son esas ideas? En primer lugar, vemos las llamadas verdades eternas. Para ser más precisos, vemos las ideas de dichas verdades. Una verdad como la proposición “dos veces dos son cuatro” no puede ser identificada con Dios. “Así pues, no decimos que vemos a Dios al ver las verdades, como dice san Agustín, sino al ver las *ideas* de esas verdades. Porque las ideas son reales; pero la igualdad entre las ideas, que es la verdad, no es real... Cuando decimos que dos veces dos hacen cuatro, las ideas de los números son reales, pero la igualdad que existe entre ellas es solamente una relación. Así, según nuestra opinión, vemos a Dios cuando vemos verdades eternas; no porque esas verdades sean Dios, sino porque las ideas de las que aquellas verdades dependen están en Dios. Y quizás también san Agustín entendió esto así[368]».

En segundo lugar, “creemos también que el hombre conoce en Dios las cosas cambiantes y corruptibles, aunque san Agustín hable solamente de cosas inmutables e incorruptibles[369]». Pero ésa es una afirmación de Malebranche que es fácil entender torcidamente. En nuestro conocimiento de las cosas materiales podemos distinguir entre el elemento sensible y la pura idea. El primero es, ciertamente, causado por Dios, pero no lo vemos en Dios. “Porque Dios ciertamente conoce las cosas sensibles, pero no las percibe[370]». El elemento sensible no representa la cosa tal como ésta es en sí misma. En sí misma, es extensión; y eso es lo que vemos en Dios como una pura idea. ¿ Significa eso que vemos en Dios ideas separadas de cosas materiales individuales? No, todo lo que vemos en Dios es la pura idea de extensión inteligible, que es el arquetipo del mundo material. “Está claro que la materia no es otra cosa que extensión[371]»; porque en nuestra idea clara y distinta de la materia lo único que podemos discernir es la extensión. Y la materia o cuerpo ha de tener su arquetipo en Dios. Eso no significa, desde luego, que Dios sea material y extenso: significa que en Él está la idea pura de extensión. Y en esa idea arquetípica están

contenidas idealmente las posibles relaciones que se ejemplifican de manera concreta en el mundo material. “Cuando contemplas la extensión inteligible no ves aún otra cosa que el arquetipo del mundo material en el que habitamos y de una infinidad de otros mundos posibles. En verdad, entonces ves la substancia divina, porque sólo eso es lo que es visible o puede iluminar a la mente. Pero no ves la substancia divina en sí misma o según lo que ella es. La ves solamente según la relación que tiene con las criaturas materiales, según que es participable por éstas, o representativa de las mismas. En consecuencia, propiamente hablando, lo que ves no es Dios, sino solamente la materia que Él puede producir[372]”.

En tercer lugar, “creemos, por último, que todas las mentes ven las leyes morales eternas así como las demás cosas en Dios, pero de un modo algo diferente[373]”. Vemos las verdades eternas, por ejemplo, en virtud de la unión que nuestras mentes tienen con el Verbo de Dios. Pero el orden moral es conocido en virtud del movimiento o inclinación hacia Dios que recibimos constantemente de la voluntad divina. Es a causa de esa inclinación natural y siempre presente como conocemos que “debemos amar el bien y apartarnos del mal, que debemos amar la justicia más que todas las riquezas, que es mejor obedecer a Dios que mandar a los hombres, y una infinidad de otras leyes naturales[374]”. Porque el conocimiento de nuestra orientación fundamental hacia Dios como nuestro fin último comprende el conocimiento de la ley moral natural. Solamente hemos de examinar las implicaciones de esa orientación para adquirir consciencia de la ley y del carácter obligatorio de ésta.

6

Conocimiento empírico del alma.

Según Malebranche, pues, la visión en Dios que poseemos comprende el conocimiento de las verdades eternas, y de la extensión inteligible como arquetipo del mundo material, y, aunque en un sentido diferente, de la ley moral natural. Pero "no es lo mismo en el caso del alma. Al alma no la conocemos por su idea; no la vemos en Dios; la conocemos solamente por la *consciencia*[375]". Pero eso no significa que tengamos una visión clara del alma misma. "Conocemos de nuestra alma solamente aquello que percibimos que tiene lugar en nosotros[376]". Si nunca hubiéramos experimentado dolor, etc., ignoraríamos que el alma fuera capaz de tales modificaciones. Que puede tenerlas, únicamente por experiencia lo sabemos. Por el contrario, si conociéramos el alma por la idea de ésta en Dios, podríamos conocer *a prori* todas las propiedades y modificaciones de que es capaz, lo mismo que podemos conocer *a priori* las propiedades de la extensión. Eso no quiere decir que ignoremos la existencia del alma o su naturaleza como ser pensante. En efecto, el conocimiento que tenemos de ella es suficiente para permitirnos comprobar la espiritualidad e inmortalidad del alma. Al mismo tiempo, hay que admitir que "no poseemos de la naturaleza del alma un conocimiento tan perfecto como el que poseemos de la naturaleza de los cuerpos[377]".

Quizá no sea ésa la opinión que sería natural esperar de Malebranche. Pero éste la razona en términos de su propio análisis de nuestro conocimiento de las cosas materiales. "El conocimiento que tenemos de nuestra alma por la consciencia es imperfecto, es verdad, pero no es en modo alguno falso. Por el contrarió, el conocimiento que tenemos de los cuerpos por el sentir o la consciencia, si puede llamarse 'consciencia' al sentimiento de lo que tiene lugar en nuestro cuerpo, es no solamente imperfecto, sino, además, falso. Era, pues, necesario que tuviéramos una idea de los cuerpos para corregir los sentimientos que experimentamos respecto de los mismos. Pero no tenemos necesidad alguna de una idea de nuestras almas, ya que la consciencia que tenemos de éstas no nos lleva en modo alguno al error. Para que no seamos engañados en nuestro conocimiento del alma es suficiente que no la confundamos con el cuerpo; y podemos evitar esa confusión mediante el empleo de

nuestra razón[378]”. No había, pues, necesidad de que tuviésemos una visión del alma en Dios análoga a nuestra visión en Dios de la extensión inteligible.

7

Conocimiento de otras mentes y de la existencia de cuerpos.

¿Qué hay, entonces, de nuestro conocimiento de otros hombres, y de las inteligencias puras o ángeles? “Está claro que los conocemos solamente por conjetura[379]”. No conocemos las almas de otros hombres en sí mismas ni por medio de sus ideas en Dios. Y, como son diferentes de nosotros mismos, no podemos conocerlos por nuestra consciencia. “Conjeturamos que las almas de otros hombres son semejantes a la nuestra[380]”. Es verdad que conocemos con certeza algunos hechos acerca de otras almas. Sabemos, por ejemplo, que toda alma busca la felicidad. “Pero conozco eso con evidencia y certeza porque es Dios quien me informa[381]” Lo que conozco con certeza de otras almas o mentes, es conocido por revelación. Pero cuando infiero conclusiones a propósito de otras personas a partir de mi conocimiento de mí mismo, me engaño frecuentemente. “Así, el conocimiento que tenemos de otros hombres está extremadamente sujeto a error, si juzgamos acerca de ellos por los sentimientos (percepciones) que tenemos de nosotros mismos[382]”.

Es evidente que Malebranche tiene que hacer una afirmación análoga a propósito de nuestro conocimiento de la existencia de otros cuerpos. Por una parte, las sensaciones no representan a los cuerpos según éstos son en sí mismos. Y, en todo caso, los eventos psíquicos que siguen a la cadena de estímulos físicos, son causados por Dios, de modo que no hay ninguna prueba absolutamente decisiva de que estén de hecho ocasionados por la presencia de cuerpos externos, a menos que presupongamos todo el orden de la causalidad ocasional. Y en ese supuesto ha de estar incluido el de la existencia de cuerpos. Por otra parte, la idea de extensión inteligible que vemos en Dios no nos asegura por sí misma la existencia de cuerpos, puesto que no es sino el arquetipo infinito de todos los cuerpos posibles. Parece, pues, que Malebranche tenga que recurrir a la revelación como fuente del conocimiento cierto de que, de hecho, existen cuerpos. Y así lo hace. “Hay tres clases de seres de los que tenemos algún conocimiento y con los que podemos tener alguna relación: Dios, o el ser infinitamente perfecto, que es el principio y causa de todas las cosas; los espíritus, que conocemos solamente por el sentimiento interior que tenemos de nuestra naturaleza; los cuerpos, de cuya existencia estamos seguros por la revelación

que poseemos[383]».

La existencia de cuerpos no puede ser demostrada, dice Malebranche. Es más bien la imposibilidad de una demostración lo que puede demostrarse. Porque no hay ninguna conexión necesaria entre la existencia de cuerpos y la causa de su existencia, a saber, Dios. Sabemos de su existencia a través de la revelación. Pero aquí hay que distinguir entre revelación natural y sobrenatural. Supongamos que me pincho un dedo con una aguja y siento dolor. “Ese sentimiento de dolor que tenemos es una especie de revelación[384]». No es que el dolor sea verdaderamente causado por el pinchazo; es causado por Dios con ocasión del pinchazo. Pero, dado el establecimiento por Dios de un orden regular de la causalidad ocasional, el que Él cause el dolor es una especie de “revelación natural” de la existencia de cuerpos. Pero tal argumentación no produce por sí misma una certeza absoluta. No es que sea en sí misma defectuosa, pero puede dejarnos en duda, porque en nuestro estado presente somos capaces de concluir, por ejemplo, en algún caso particular que un evento psíquico es causado con ocasión de la presencia y “actividad” de un cuerpo cuando eso no es realmente así. De ahí que, si deseamos una mayor certeza acerca de la existencia de cuerpos, hayamos de recurrir a la revelación sobrenatural. Las Escrituras ponen abundantemente en claro que de hecho existen cuerpos. “Para librarte enteramente de tus dudas especulativas, la fe proporciona una demostración que es imposible resistir[385]». No obstante, en la práctica, la “revelación natural” es suficiente. “Porque estoy completamente seguro de que no se necesita en absoluto lo que acabo de decir para asegurarte de que estás en compañía de Teodoro[386]».

8

Existencia y atributos de Dios.

Así pues, para tener certeza de la existencia de cuerpos, necesitamos saber que existe Dios. Pero, ¿cómo sabemos eso? El argumento principal de Malebranche es una adaptación del llamado “argumento ontológico” de san Anselmo, según fue utilizado por Descartes. Tenemos la idea de infinito. Pero ninguna cosa finita representa ni puede representar el infinito. No podemos formar por nosotros mismos la idea de lo infinito mediante adiciones a lo finito. Concebimos, más bien, lo finito mediante una limitación de la idea de lo infinito. Esa idea de lo infinito, es decir, del ser infinito, no es, pues, una mera construcción mental nuestra: es algo que nos es dado, atestiguación o efecto de la presencia de Dios. En ella discernimos la existencia como incluida necesariamente. “Podemos ver un círculo, una casa, un sol, sin que éstos existan. Porque todo lo que es finito puede ser visto en lo infinito, que comprende las ideas inteligibles de las cosas finitas. Pero el infinito solamente puede ser visto en sí mismo, porque ninguna cosa finita puede representar el infinito. Si alguien piensa a Dios, Dios tiene que existir. Otros seres, aunque conocidos, pueden no existir. Es posible ver su esencia sin su existencia, su idea sin ellos. Pero no es posible ver la esencia del infinito sin su existencia, la idea del ser sin el ser. Porque el ser no tiene una idea que le represente. No hay arquetipo que contenga toda su realidad inteligible. Él es su propio arquetipo, y comprende en sí mismo el arquetipo de todos los seres[387]”. Así pues, al tener la idea de infinito, vemos a Dios. “Estoy cierto de que veo el infinito. Así pues, el infinito existe, porque lo veo, y porque no puedo verlo excepto en sí mismo[388]”. Es verdad que mi percepción de lo infinito es limitada, ya que mi mente es limitada; pero lo que percibo es infinito. “Así, ves perfectamente que esta proposición, ‘hay un Dios’, es por sí misma la más clara de todas las proposiciones que afirman la existencia de algo, y que es incluso tan cierta como la proposición ‘pienso, luego soy’[389]”.

La idea de Dios es, pues, la idea de lo infinito, y la idea de lo infinito es la idea de un ser infinitamente perfecto. “Se define a Dios como Él se definió a sí mismo al hablar a Moisés, *Dios es el que es*... Ser sin restricción, en una palabra, Ser, ésa es la idea de Dios[390]”. Y ese significado de la palabra ‘Dios’ nos proporciona la clave

para el conocimiento de los atributos divinos, en la medida en que tal conocimiento nos es posible. “Está claro que, como esa palabra *Dios* no es sino una abreviatura de ‘ser infinitamente perfecto’, es contradictorio decir que podemos engañarnos si atribuimos a Dios simplemente lo que vemos con claridad que pertenece al ser perfecto infinito[391]”. Está justificado que prediquemos de Dios toda perfección que veamos que es una verdadera perfección y que no está necesariamente limitada o mezclada con alguna imperfección. “Dios, o el ser infinitamente perfecto, es, pues, independiente (de todas las causas) e inmutable. Es también omnipotente, eterno, necesario, omnipresente[392]…”. Que una perfección infinita sobrepase nuestra comprensión no es una razón válida para que no se la atribuyamos a Dios. Los hombres tienden de un modo natural a humanizar a Dios, a formarse concepciones antropomórficas de Él; y algunos gustan de despojar a Dios de todos los atributos incomprensibles[393]. Pero tenemos que reconocer, por ejemplo, que “Dios no es ni bueno ni misericordioso ni paciente, según las nociones vulgares (de dichos atributos). Tales atributos, según se les concibe ordinariamente, son indignos del ser infinitamente perfecto. Pero Dios posee esas cualidades en el sentido que la razón nos dice y la Escritura, a la que no podemos contradecir, nos hace creer[394]”. Y tenemos que reconocer que Dios posee todas las perfecciones que pertenecen al ser infinitamente perfecto, aun cuando no podamos comprenderlas. Dios, por ejemplo, conoce todas las cosas en sí mismo; pero nosotros no podemos comprender el conocimiento divino.

Malebranche insiste en la libertad como atributo divino. Dios ama necesariamente lo que es suprema e infinitamente amable, su propia substancia, el bien infinito. Y ese bien infinito es suficiente, si puede hablarse así, para satisfacer la voluntad divina. En consecuencia, si Dios crea cosas finitas, lo hace así, ciertamente, por bondad y amor, pero no por necesidad. Porque las criaturas no pueden añadir al infinito nada que falte a éste. Dios creó el mundo libremente, y libremente lo conserva. “La voluntad de crear el mundo no contiene elemento alguno de necesidad, aunque, como otras operaciones inmanentes, es eterna e inmutable[395]”.

Pero, ¿cómo es posible conciliar la libertad divina con la inmutabilidad divina? ¿Es que la libertad no sugiere mutabilidad, es decir, el poder de obrar de otro modo de cómo se obra? Malebranche responde que Dios quiso eternamente crear el mundo. Verdaderamente, como en Dios no hay pasado ni futuro, lo que hay es un solo acto creativo eterno. Y ese acto es inmutable. Al mismo tiempo, Dios quiso eternamente, pero también libremente, crear el mundo. Si suponemos una vez la decisión libre de crear y conservar el mundo, podemos confiar, por así decirlo, en un orden estable. Dios no cambia sus decretos. Lo cual no significa que no sea posible un milagro. La decisión eterna de Dios de querer este mundo y este orden comprende también la decisión de aquellos acontecimientos que llamamos milagros. Pero el hecho de que Dios decretase desde la eternidad la creación del mundo y de que su decreto sea inmutable no es incompatible con la libertad del mismo decreto. “Desde toda la

eternidad Dios ha querido, y continúa eternamente queriendo —o, para hablar más exactamente, Dios quiere sin cesación, pero sin cambio, sin sucesión, sin necesidad— todo lo que Él quiere hacer en el curso del tiempo. El acto de su decreto eterno, aunque simple e inmutable, es necesario solamente porque es. No puede no ser, porque es. Pero es, solamente porque Dios lo quiere[396]”. Los derechos divinos son necesarios solamente “por suposición”, es decir, sobre el supuesto de que Dios los ha hecho. Y Dios los ha hecho libremente. “En este momento estás sentado. ¿Puedes estar de pie? Absolutamente hablando, puedes; pero, dada la suposición (de que estás sentado), no puedes... (Así Dios) quiere hacer decretos y establecer leyes simples y generales para gobernar el mundo de un modo consonante con sus atributos. Pero esos decretos, una vez supuestos, no pueden ser cambiados. No es que sean necesarios, absolutamente hablando; pero son necesarios por suposición... (Dios) es inmutable; ésa es una de las perfecciones de su naturaleza. No obstante, Dios es perfectamente libre en todo lo que hace externamente. No puede cambiar, porque lo que quiere lo quiere sin sucesión, por un acto simple e invariable. Pero puede no quererlo, porque quiere libremente lo que de hecho quiere[397]”.

9

Malebranche en relación con Spinoza, Descartes y Berkeley.

En este tema de la libertad divina y ay el problema de la conciliación de la libertad divina y la inmutabilidad divina, Malebranche no añade nada a lo que ya habían dicho los filósofos y teólogos medievales. Es cierto que no aporta nada nuevo a la solución del problema. Sin embargo, quizá valía la pena insistir en cómo repite a sus antecesores, dadas sus frecuentes polémicas contra los "aristotélicos", si bien, como teólogo católico, no podía decir nada muy diferente de lo que dijo. Pero su insistencia en la libertad divina tiene la mayor importancia para ilustrar la diferencia entre Malebranche y Spinoza. El hecho de que Malebranche hiciese de Dios la única verdadera causa, junto con el hecho de que puso en Dios la "extensión inteligible" infinita, ha conducido a algunos historiadores a considerarle como un eslabón entre Descartes y Spinoza. Y tal punto de vista es ciertamente comprensible. Al mismo tiempo, el hecho de que insista en la libertad divina manifiesta con gran claridad que él no era panteísta, sino teísta.

En cuanto a Descartes, hemos tenido ocasión de notar la admiración de Malebranche por su gran predecesor. Descartes le inspiró su admiración por las matemáticas y su concepción del recto método para la búsqueda de la verdad. Varias teorías importantes defendidas por Malebranche eran claramente de origen cartesiano; por ejemplo, el análisis de la materia como extensión. Además, el problema creado por el dualismo cartesiano de pensamiento y extensión suministró el punto de partida a la doctrina de la causalidad ocasional de Malebranche. Y, en general, la devoción de éste al ideal de las ideas claras y distintas y de la evidencia indudable análoga a la obtenida en las matemáticas, era claramente fruto del espíritu cartesiano.

Pero, a pesar de la indudable influencia de Descartes en su pensamiento, la filosofía de Malebranche tiene un sabor bastante diferente al del cartesianismo. Quizá podamos ilustrar la diferencia del modo siguiente. La tendencia de la mente de Descartes iba hacia el descubrimiento de nuevas verdades científicas con ayuda del método correcto. Descartes esperaba que otros proseguirían su propia reflexión en deducciones fecundas e investigaciones científicas fructuosas. Así, aun cuando la noción de Dios era esencial en su sistema, es difícil decir de la filosofía de Descartes

que fuera teocéntrica. Dejaba un lugar, es cierto, a los misterios de la fe, pero su impulso dinámico, por así decir, se dirige a la construcción de las ciencias, un hecho que no es alterado por la defectuosa noción cartesiana del método científico. Por el contrario, la filosofía de Malebranche es evidentemente de carácter teocéntrico. Las doctrinas de Dios como universal y como única verdadera causa, y la de nuestra visión en Dios, ilustran dicho carácter. Para Malebranche, las falsas ideas de causalidad están íntimamente vinculadas con falsas nociones de lo divino. La teoría de la causalidad ocasional y una verdadera idea de Dios van unidas. Y, cuando reconocemos eso, podemos ver el mundo en una perspectiva verdadera, a saber, como dependiente en todo momento de la divinidad infinita, no simplemente por lo que respecta a su existencia, sino también por lo que respecta a su actividad. Y si una vez reconocemos esa completa dependencia en que las criaturas están del Dios transcendente-inmanente, fuente única de todo ser y actividad, estaremos inmejorablemente dispuestos para atender a .la revelación divina, aun cuando esa revelación incluya misterios incomprensibles. La mente es pasiva, receptora de ideas, y es una locura volver las ideas que recibimos contra la palabra de aquel de quien las recibimos.

Quizá sea lícito establecer la siguiente analogía entre Malebranche y Berkeley. Este último, en el siglo XVIII, aceptó los principios del empirismo tal como habían sido establecidos por Locke, y sacó algunas conclusiones radicales que el propio Locke no había inferido; por ejemplo, que no existe eso que se llama substancia material. Puede, pues, caracterizarse a Berkeley como habiendo llevado el desarrollo del empirismo más allá de donde lo hizo llegar Locke. Al mismo tiempo, Berkeley propuso una filosofía completamente teocéntrica, y basó su sistema metafísico, al menos en parte, en una aplicación de principios empiristas. Así pues, no sería irrazonable decir que Berkeley utilizó el empirismo al servicio de una filosofía teocéntrica. De modo semejante, Malebranche, en una fecha anterior, aceptó muchos de los principios establecidos por Descartes y sacó conclusiones que no habían sido sacadas por el propio Descartes: por ejemplo, que no hay interacción real entre alma y cuerpo. En ese sentido, puede describirse a Malebranche como un pensador que desarrolló el cartesianismo. Al mismo tiempo, utilizó los principios cartesianos y las conclusiones que él infirió de los mismos al servicio de un sistema completamente teocéntrico, con peculiaridades propias. De ahí que sea tan desorientador etiquetar a Malebranche simplemente como cartesiano como lo sería etiquetar simplemente a Berkeley como empirista. Ambos hombres desarrollaron sistemas metafísicos teocéntricos, y esos sistemas tienen notables semejanzas en algunos puntos, aunque también hay diferencias notables, debidas, al menos en parte, a la asociación de un sistema con el cartesianismo y del otro con el empirismo británico.

10

La influencia de Malebranche.

La filosofía de Malebranche disfrutó de un éxito considerable. Así, se reconoce en general al oratoriano Thomassin (1619-95) como influido por Malebranche, aunque Thomassin no nombra a éste cuando habla de visión en Dios. Entre los benedictinos, François Lamy (1636-1711), que atacó la idea espinoziana de Dios, estuvo influido por Malebranche. Y el jesuita Yves Marie André (1675-1764), autor de una vida de Malebranche, se expuso a considerables dificultades con su defensa entusiasta de la causa de éste. Según André, la doctrina aristotélico-tomista del origen sensible de nuestro conocimiento destruye la ciencia y la moral. El matemático y físico René Fédé, autor de unas *Meditations métaphysiques sur l'origine de l'âme* (1683), puede ser reconocido como discípulo de Malebranche, aunque en algunos aspectos se inclinó al espinozismo. En general, los discípulos franceses de Malebranche se esforzaron en defenderle contra la acusación de que su filosofía conducía o era afín al espinozismo, y también en utilizar su sistema contra la influencia del empirismo, que comenzaba a sentirse en el continente.

Una traducción de la *Recherche de la Vérité* se publicó en Inglaterra en 1694; y al año siguiente, Locke escribió *An Examination of Malebranche's Opinión of Seeing All Things in God*, en la que criticó adversamente esa opinión. La obra de Locke no se publicó hasta 1706, dos años después de la muerte de su autor. Entretanto, John Norris (1657-1711) había manifestado que aceptaba la opinión de Malebranche, en *An Essay Towards the Theory of the Ideal or Intelligible World* (1701-4), en cuya segunda parte criticaba el empirismo de Locke.

Ideas de Malebranche fueron también empleadas contra el empirismo por algunos escritores italianos en el siglo XVIII. Puede mencionarse especialmente a Mattia Doria, autor de una *Difesa della metafisica contro il signor G. Locke* (1732), y al cardenal Gerdil[398], el cual publicó su *Immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke* en 1747, y, al año siguiente, una *Défense du sentiment du P. Malebranche sur l'origine et la nature des idées, contre l'examen de Locke.*

CAPÍTULO X - SPINOZA - I

Vida. — Obras. — El método geométrico. — La influencia de otras filosofías en el pensamiento de Spinoza. — Interpretaciones de la filosofía de Spinoza.

1

Vida.

Baruch Spinoza (Benedicto Spinoza, o de Spinoza, o Despinoza) nació en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632. Procedía de una familia de judíos portugueses que habían emigrado a Holanda a finales del siglo XVI. Sus antepasados eran quizá *marranos,* es decir, judíos que, en la última década del siglo quince, habían aceptado exteriormente el cristianismo para evitar ser expulsados de su país, pero se habían mantenido interiormente fieles a su religión judía. En todo caso, a su llegada a Holanda los emigrantes hicieron franca profesión de judaísmo; y Spinoza fue educado, así, en la comunidad judía de Amsterdam, de acuerdo con las tradiciones judías. Aunque su idioma nativo era el español (también aprendió portugués a una edad muy temprana), su primera educación tomó naturalmente la forma del estudio del Antiguo Testamento y del Talmud. También se familiarizó con las especulaciones de la Cábala, influidas por la tradición neoplatónica, y, más tarde, estudió los escritos de filósofos judíos, como Moisés Maimónides[399]. Un alemán le enseñó los elementos del latín, lengua cuyo estudio continuó bajo la dirección de un cristiano, Francis Van den Ende, que dirigió igualmente sus estudios de matemáticas y de filosofía cartesiana. Spinoza estudió además algo de griego, aunque sus conocimientos de esta lengua fueron inferiores a los del latín, y se familiarizó con el francés, el italiano y, por supuesto, el hebreo y el holandés.

Aunque educado en la tradición religiosa judía, Spinoza se sintió pronto incapaz de aceptar la teología judía ortodoxa y el punto de vista ortodoxo para la interpretación de las Escrituras; y, en 1656, cuando solamente tenía veinticuatro años, fue solemnemente excomulgado, es decir, excluido de la comunidad judía. Adoptó como medio de vida el oficio de pulidor de lentes para instrumentos ópticos, lo que le permitió llevar la vida tranquila y retirada de estudioso y filósofo. En 1660 fue a residir cerca de Leyden, y, durante su estancia en aquel lugar, sostuvo correspondencia con Henry Oldenburg, secretario de la Royal Society de Londres. En 1663 se trasladó a los alrededores de La Haya, donde le visitó Leibniz en 1676. Spinoza no ocupó nunca un puesto académico. En 1673 se le ofreció una cátedra de filosofía en Heidelberg, pero 1a rehusó, principalmente, sin duda, porque deseaba conservar una completa libertad. Pero, en todo caso, no fue nunca hombre a quien le

gustase la actuación en público. Spinoza murió de consunción en 1677.

2

Obras.

Solamente dos obras de Spinoza fueron publicadas en vida del autor, y sólo una de ellas apareció con su nombre. Su exposición "en forma geométrica" de parte de los *Principios de Filosofía* de Descartes *(Renati Des Cartes Principiorum philosophiae partes prima et secunda more geométrico demostratae. Accesserunt Cogitata metaphysica)* apareció en 1663, y su *Tratado teológico-político (Tractatus theologico-politicus)* se publicó, anónimamente, en 1670. Las *Opera posthuma,* que se publicaron poco después de la muerte de Spinoza, incluyen su *Tratado sobre la corrección del entendimiento (Tractatus de intellectus emendatione),* escrito durante su residencia cerca de Leyden, la *Ética demostrada según el orden geométrico (Ethica ordine geométrico demonstrata),* que es su obra más importante[400], y el *Tratado Político (Tractatus politicus).* Su *Breve Tratado sobre Dios, el Hombre y su Felicidad (Tractatus brevis de Deo et homine ejusque felicitate)* fue descubierto en 1851, y se le suele conocer por el *Tratado Breve.* Las obras completas de Spinoza incluyen también uno o dos ensayos y una colección de cartas.

3

El método geométrico.

La idea más conspicua de la filosofía de Spinoza es la de que hay solamente una substancia, la substancia divina infinita, que es identificada con la naturaleza; *Deus sive Natura,* Dios o la naturaleza. Y una característica llamativa de su filosofía, tal como se presenta en la *Ética,* es la forma geométrica de su exposición. Esta obra está dividida en cinco partes, en las que se tratan, por orden, los temas siguientes: Dios, la naturaleza y origen de la mente, el origen y naturaleza de las emociones, el poder del entendimiento o libertad humana. Al comienzo de la primera parte encontramos ocho definiciones, seguidas por siete axiomas. La segunda parte comienza por siete definiciones y cinco axiomas, la tercera por tres definiciones y dos postulados, la cuarta por ocho definiciones y un axioma, la quinta por dos axiomas[401]. En todos esos casos, tales definiciones y axiomas o postulados van seguidos por proposiciones numeradas, con sus demostraciones, terminadas con las letras Q. E. D. *(quod erat demonstrandum,* “lo que había que demostrar”), y corolarios.

Podemos distinguir entre esa forma geométrica de exposición, y la idea central de la unidad de Dios y naturaleza en una sola substancia infinita. Dejaré para la sección siguiente la consideración del primer tema, mientras que en ésta haré algunas observaciones sobre las influencias que contribuyeron a la formación de la idea metafísica central de Spinoza.

Es difícil negar la influencia ejercida en la mente de Spinoza por el cartesianismo, y que éste fue, al menos en cierta medida, un instrumento en la formación de su filosofía. En primer lugar, le proporcionó un idea de método. En segundo lugar, le proporcionó también buena parte de su terminología. Por ejemplo, una comparación de las definiciones dadas por Spinoza de la substancia y el atributo con las dadas por Descartes, revela con bastante claridad la deuda de aquél al filósofo francés. En tercer lugar, es indudable la influencia positiva en Spinoza del tratamiento cartesiano de determinados puntos particulares. Por ejemplo, es muy posible que Spinoza fuera influido por la afirmación de Descartes[402] de que en filosofía deben investigarse solamente las causas eficientes, y no las finales, así como por su empleo del argumento ontológico para probar la existencia de Dios. En cuarto lugar, el cartesianismo ayudó probablemente a determinar la naturaleza de los problemas

tratados por Spinoza, como el de la relación entre la mente y el cuerpo.

Pero aunque sea razonable decir que Spinoza estuvo influido por Descartes, de ahí no se sigue inmediatamente que su monismo fuera una derivación de la filosofía de éste. Nadie pretendería, por supuesto, que Spinoza hubiera derivado su monismo del cartesianismo, en el sentido de que lo hubiera tomado o adoptado de Descartes, ya que éste no fue monista. Pero se ha dicho que lo que hizo Spinoza fue desarrollar las implicaciones lógicas del cartesianismo en una dirección monista. Ya hemos visto que Descartes definió la substancia de tal modo que, literalmente, sólo era aplicable a Dios. Es, pues, comprensible que algunos historiadores pretendan que Spinoza adoptó el monismo como consecuencia de dicha definición. Después de todo, es verdad que cierto número de personas de la época encontraron que el espinozismo era el resultado de repensar el cartesianismo de una manera lógica y consecuente. Y aunque los cartesianos hicieron una vigorosa resistencia a todo intento de apoyar a Spinoza en las espaldas de Descartes, no es imposible que su oposición al espinozismo se hiciese más vehemente por el incómodo sentimiento de que era plausible presentarlo como un desarrollo lógico de la filosofía de Descartes. En una carta a Oldenburg, Spinoza observó que "los cartesianos estúpidos, sospechosos de favorecerme, se han empeñado en apartar la acusación maltratando en todas partes mis opiniones y escritos, un modo de hacer que aún continúan[403]". Pero, aun cuando desde un punto de vista teorético la filosofía de Spinoza podría haber sido un desarrollo de la de Descartes mediante reflexión ulterior sobre ésta[404], no es necesario inferir de ahí que, de hecho, Spinoza llegase a su idea metafísica central precisamente por ese camino. Y hay razones para pensar que, en efecto, las cosas no fueron históricamente así.

En primer lugar, hay razones para pensar que Spinoza había sido por lo menos predispuesto hacia el monismo panteísta por su estudio de ciertos escritores judíos, antes de dedicar su atención al cartesianismo. Desde luego, su educación judía fue responsable en última instancia del empleo hecho por Spinoza de la palabra Dios para designar la realidad última, aunque, evidentemente, el filósofo no tomó su identificación Dios-Naturaleza de los escritores del Antiguo Testamento, que en modo alguno hacían semejante identificación. Pero, cuando aún era joven, Spinoza llegó a pensar que la creencia en un Dios personal transcendente, que creara el mundo por acto de libre voluntad, es filosóficamente insostenible. Admitía que el lenguaje teológico con que se expresa tal creencia tiene una valiosa función que cumplir respecto de aquellas personas que no pueden apreciar el lenguaje de la filosofía. Pero su efecto le parecía ser el de llevar a la gente a adoptar ciertas líneas de conducta más bien que el de comunicar una verdadera información acerca de Dios. Contra Maimónides, Spinoza argumentó que es ocioso buscar verdad filosófica en las Escrituras, puesto que no la contienen, a excepción de unas pocas verdades sencillas, si bien al mismo tiempo mantenía que no puede haber ninguna contradicción importante entre la filosofía verdadera y las Escrituras, puesto que una y otras no

hablan el mismo lenguaje. La filosofía nos presenta la verdad en forma puramente racional, no pictórica. Y como la filosofía nos dice que la realidad última es infinita, esa realidad tiene que contener en sí misma a todo ser. Dios no puede ser algo aparte del mundo. Esa idea de Dios como el ser infinito, que se expresa a sí mismo, y, al mismo tiempo, contiene en sí mismo al mundo, parece haber sido al menos sugerida a Spinoza por su lectura de los escritores judíos místicos y cabalísticos.

Por lo demás, hemos de tener cuidado en no exagerar, ni siquiera subrayar, la influencia de los escritos cabalísticos en la mente de Spinoza. En realidad, el filósofo sentía escasas simpatías por los mismos. “He leído y conozco a ciertos cabalistas poco serios, cuya locura siempre me produce pasmo[405]”. Spinoza encontró tales escritos llenos de ideas pueriles más bien que de secretos divinos. Pero, como ha dicho, por ejemplo, Dunin-Borkowski, de ahí no se sigue que las semillas remotas del monismo panteísta de Spinoza no fuesen planteadas en su trato con aquellos escritos. Y aunque queramos descartar la influencia de posteriores lecturas cabalísticas, hay al menos algunas pruebas, no meras conjeturas, que sugieren alguna influencia de escritores judíos en la formación del pensamiento de Spinoza. Así, después de decir que un modo de la extensión y la idea de ese modo son la misma cosa, aunque expresada de maneras distintas, Spinoza añade: “lo que parecen haber percibido algunos judíos, aunque confusamente, ya que dicen que Dios y su intelecto, y las cosas concebidas por su intelecto, son una y la misma cosa[406]”. Además, Spinoza hace una referencia explícita[407] a Chasdaï Crescas, un escritor judío de finales de la Edad Media que mantenía que la materia, de algún modo, preexiste en Dios, sobre la base de que un ser no puede ser la causa de otro ser si no posee en sí mismo nada de éste. Y es posible que tal idea haya ayudado a predisponer a Spinoza al desarrollo de su concepción de la extensión como un atributo divino. También es posible que fuera influido por el determinismo de Crescas, es decir, por la negación de éste, de que haya decisiones humanas que no puedan explicarse en términos de carácter y motivos.

Otra probable fuente de influencia en Spinoza fue su estudio de los pensadores renacentistas de inclinación panteísta. Es verdad que los escritos de Giordano Bruno no figuran en el catálogo que se ha hecho de las obras contenidas en la biblioteca de Spinoza. Pero ciertos pasajes del *Tratado Breve* parecen poner en claro que el autor conocía la filosofía de Bruno y que había sido influido por ésta en su juventud. Además, Bruno había hecho uso de la distinción entre *Natura naturans* y *Natura naturata,* que es un rasgo característico importante en el sistema de Spinoza.

Es casi imposible zanjar de una manera definitiva la controversia concerniente a los grados relativos de la influencia ejercida en la mente de Spinoza por su estudio de los escritores judíos y por el de los filósofos renacentistas de la naturaleza, como Bruno. Pero parece que puede decirse que ambas líneas de pensamiento le predispusieron a la identificación de Dios con la naturaleza, y que esta idea central no derivó simplemente de una reflexión sobre el cartesianismo. Hay que recordar que

Spinoza no fue en ningún momento un cartesiano. Es verdad que expuso, *more geométrico*, una parte de la filosofía de Descartes; pero, como explicó un amigo en una introducción a dicha exposición[408], Spinoza no aceptaba esa filosofía. Lo que el cartesianismo representó para él fue un ideal de método, que le proporcionaba además el conocimiento de una filosofía estrechamente trabada y sistemáticamente desarrollada, muy superior a las efusiones de Bruno, y, aún más, a la "locura" de los "cabalistas poco serios". Indudablemente, el cartesianismo impresionó a Spinoza; pero éste no lo vio nunca como la verdad completa. Y, en carta a Henry Oldenburg, que le había preguntado cuáles eran, en su opinión, los principales defectos de las filosofías de Descartes y Bacon, afirmó que el defecto primero y principal era que "esos filósofos se han apartado mucho del conocimiento de la primera causa y origen de todas las cosas[409]". Se ha pretendido que Spinoza tuvo con el escolasticismo, en materia de terminología y conceptos, una deuda mayor que la que generalmente se reconoce. Pero, aunque Spinoza tuvo algún conocimiento de la Escolástica, no parece que dicho conocimiento fuera íntimo o profundo. Spinoza no poseyó esa familiaridad extensa y de primera mano con los filósofos escolásticos que Leibniz poseía. En cuanto al estoicismo, su influencia es evidente en la teoría moral. Spinoza estaba familiarizado al menos con algunos escritos de los estoicos antiguos, y conocía bien, sin duda, el estoicismo revivido del Renacimiento. En su pensamiento político estuvo influido por Hobbes, aunque en una carta a Jarig Jellis llama la atención sobre una diferencia entre las opiniones de Hobbes y la suya propia. Pero aunque sea interesante tratar de rastrear la influencia de otros filósofos en Spinoza, subsiste el hecho de que el sistema de éste fue una creación propia. La investigación histórica de las influencias que contribuyeron al mismo no debe cegarnos en cuanto a la poderosa originalidad de su pensamiento.

4

La influencia de otras filosofías en el pensamiento de Spinoza.

Hemos visto que Spinoza expuso parte de la filosofía de Descartes *more geométrico*, aunque no fue ni siquiera en aquel momento, un pleno cartesiano. Y se ha sostenido que ese hecho pone de manifiesto que él no consideraba infalible el método que él empleó en su *Ética.* Pero creo que es preciso hacer una distinción. Es, en verdad, obvio que Spinoza no concedió una importancia primordial a los atavíos externos del método, como las fórmulas de exposición, el empleo de letras como Q. E. D. y de palabras como "corolario". La verdadera filosofía podía presentarse sin el empleo de tales adornos y formas geométricos, y, a la inversa, una filosofía falsa podría presentarse con vestido geométrico. En consecuencia, es lícito decir que Spinoza no consideraba ese método como infalible, si en lo que se piensa es simplemente en las exterioridades. Pero si por método entendemos no tanto los atavíos geométricos externos como la deducción lógica de proposiciones a partir de definiciones que expresen ideas claras y distintas y de axiomas evidentes por sí mismos, me parece que el método era ciertamente, a ojos de Spinoza, un medio infalible de desarrollar la verdadera filosofía. Si se consideran, por ejemplo, sus definiciones, es verdad por lo que respecta a los términos verbales, que éstos expresan simplemente los modos en que Spinoza decide entender ciertos términos. Por ejemplo, "entiendo que un atributo es aquello que el intelecto concibe como constituyendo la esencia de una substancia[410]", o, "por bien entiendo aquello que ciertamente sabemos que nos es útil[411]". Pero Spinoza estaba convencido de que cada definición expresaba una idea clara y distinta, y de que "toda definición de una idea clara y distinta es verdadera[412]". Y si el intelecto opera con ideas claras y distintas y deduce conclusiones lógicas, no puede errar; porque está operando según su naturaleza propia, la naturaleza de la razón misma. Así, critica a Francis Bacon por suponer que "el intelecto humano está expuesto a errar, no solamente por la falibilidad de los sentidos, sino también y exclusivamente por su misma naturaleza[413]".

Pero los que dicen que Spinoza no consideraba como infalible su método geométrico pueden pensar en lo siguiente. Spinoza consideraba que la deducción

lógica a partir de ideas claras y distintas proporciona una explicación del mundo, al hacer inteligible el mundo de la experiencia. Y ese punto de vista implica el supuesto de que la relación causal es afín a la relación de implicación lógica: el orden de las ideas y el orden de las causas es el mismo. La deducción lógica de conclusiones a partir del apropiado equipo de definiciones y axiomas es al mismo tiempo una deducción metafísica, y nos ofrece conocimiento de la realidad. Tenemos ahí un supuesto o hipótesis. Y, si se pidiese a Spinoza que lo justificase, tendría que replicar que tal supuesto se justifica por la capacidad del sistema desarrollado para ofrecer una explicación coherente y comprehensiva del mundo tal como lo experimentamos. No se trata, pues, de suponer simplemente que el empleo de un determinado método nos proporciona infaliblemente una verdadera filosofía del mundo. Se trata más bien de que el empleo del método es justificado por sus resultados; es decir, por el poder del sistema desarrollado con la ayuda del método de hacer lo que se propone hacer.

Me parece, sin embargo, extremadamente dudoso que Spinoza hubiera estado dispuesto a hablar de hipótesis o supuestos. Leemos en la *Ética* que "el orden y conexión de las ideas es lo mismo que el orden y conexión de las cosas[414]". Al demostrar dicha proposición, observa que su verdad es clara sobre la base del cuarto axioma de la primera parte de la *Ética,* a saber, que "el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y comprende a éste". Spinoza añade: "porque la idea de todo lo que es causado depende del conocimiento de la causa de la que es efecto[415]". Puede decirse, sin duda, que aunque concedamos que conocer adecuadamente un efecto supone conocer su causa, de ahí no se sigue que la relación causal sea afín a la relación de implicación lógica. Pero la cuestión está en que Spinoza parece haber considerado la aserción de esa afinidad como algo claramente verdadero, y no como un mero supuesto o hipótesis. Le sería, desde luego, enteramente posible apelar a la coherencia y capacidad explicativa del sistema desarrollado, como prueba de su verdad. Además, la exposición de la verdadera filosofía en forma deductiva o sintética no sería necesaria, y Spinoza podría haber escogido otra forma de presentación. Pero me siento convencido de que Spinoza no consideraba que el sistema descansase en un supuesto a hipótesis que sólo fuera susceptible de confirmación pragmática o empírica. En carta a Albert Burgh, observó: "no presumo que haya encontrado la mejor filosofía, sé que entiendo la verdadera filosofía[416]"; y esa observación parece expresar admirablemente su actitud.

5

Interpretaciones de la filosofía de Spinoza.

En opinión de Spinoza, el orden adecuado de la argumentación filosófica exige que comencemos por lo que es ontológica y lógicamente anterior, a saber, por la naturaleza o esencia divinas, y avancemos luego por pasos lógicamente deducibles. Spinoza habla de aquellos pensadores que “no han observado el orden de la argumentación filosófica. Porque la naturaleza divina, que deberían haber considerado antes de todas las cosas, porque es anterior en cuanto al conocimiento y en cuanto a la naturaleza, la han pensado como última en el orden del conocimiento, y han creído que las cosas a las que se llama objetos de los sentidos son anteriores a todas las cosas[417]”.

Al adoptar esa perspectiva Spinoza se separó tanto de los escolásticos como de Descartes. En la filosofía de santo Tomás de Aquino, por ejemplo, la mente no parte de Dios, sino de los objetos de la experiencia sensible, y, mediante la reflexión, se eleva hasta la afirmación de la existencia de Dios. Así pues, por lo que respecta al método filosófico, Dios no es anterior en el orden de las ideas, aunque sea ontológicamente anterior, o anterior en el orden de la naturaleza. Del mismo modo, Descartes comienza por el *Cogito, ergo sum*, no por Dios. Además, ni santo Tomás de Aquino ni Descartes pensaron que pudieran deducir cosas finitas a partir del ser infinito, Dios. Spinoza, en cambio, rechaza los procedimientos de los escolásticos y de Descartes. La substancia divina debe ser considerada como anterior tanto en el orden ontológico como en el orden de las ideas. Al menos, debe considerarse a Dios como anterior en el orden de las ideas cuando se observa un “orden de argumentación” propiamente filosófico.

Puede ser provechoso advertir en seguida dos puntos. En primer lugar, si nos proponemos partir de la substancia divina infinita, y si la afirmación de la existencia de esa substancia no ha de ser considerada como una hipótesis, ha de mostrarse que la definición de la substancia o esencia divina implica su existencia. En otras palabras, Spinoza se encuentra comprometido a valerse de una u otra forma del argumento ontológico. De lo contrario, Dios no sería primero en el orden de las ideas. En segundo lugar, si nos proponemos partir de Dios y proceder hacia las cosas finitas, asimilando la dependencia causal a dependencia lógica, tenemos que excluir la

contingencia del universo. No hay que inferir, desde luego, que la mente finita sea capaz de deducir la existencia de las cosas finitas particulares, ni Spinoza pensaba que lo fuera. Pero si la dependencia causal de todas las cosas respecto de Dios es afín a la dependencia lógica, no queda lugar alguno para la creación libre, ni para la contingencia en el mundo de las cosas materiales, ni para la libertad humana. Cualquier contingencia que pueda parecer darse ha de ser solamente aparente. Y si pensamos que algunas de nuestras acciones son libres, eso es así únicamente porque ignoramos sus causas determinantes.

CAPÍTULO XI - SPINOZA - II

La substancia y sus atributos.—Modos infinitos.—La producción de los modos finitos. —Mente y cuerpo. —La eliminación de la causalidad final.

1

La substancia y sus atributos.

En su empeño por dar una explicación racional del mundo, los metafísicos especulativos han tendido siempre hacia la reducción de la multiplicidad a unidad. Y, en la medida en que *"explicación", en* ese contexto, significa explicación en términos de causalidad, decir qué han tendido hacia la reducción de la multiplicidad a unidad, es decir, que han tendido a explicar la existencia y las naturalezas de las cosas finitas en términos de un factor causal último. Utilizo el término "tender hacia" porque no todos los metafísicos especulativos han postulado realmente una causa última. Por ejemplo, aunque el impulso hacia la reducción de la multiplicidad a la unidad está claramente presente en la dialéctica platónica, no hay, al menos, una prueba adecuada de que Platón identificase en algún momento el bien absoluto con Dios, en su sentido del término. En cambio, en la filosofía de Spinoza encontramos que los muchos seres de la experiencia son causalmente explicados con referencia a la substancia infinita única que Spinoza llama "Dios o la naturaleza", *Deus sive Natura.* Como ya hemos visto, Spinoza asimiló la relación causal a la relación de implicación lógica, y describió las cosas finitas como procediendo necesariamente de la substancia infinita. Aquí difiere decisivamente de los metafísicos cristianos medievales, e igualmente de Descartes, que postulaba una causa única, pero no intentó deducir de esa causa las cosas finitas.

Para conocer una cosa es preciso conocer su causa. "El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y comprende a éste[418]". Explicar una cosa es asignarle su causa o causas. Ahora bien, la substancia fue definida por Spinoza como "aquello que es en sí mismo y es concebido por sí mismo; quiero decir, que su concepción no depende de la concepción de otra cosa a partir de la cual aquélla tenga que formarse[419]". Pero aquello que puede ser conocido por sí mismo y sólo por sí mismo, no puede tener una causa externa. La substancia es, pues, lo que Spinoza llama *causa sui,* "causa de sí misma" : se explica por sí misma y no por referencia a alguna causa externa. La definición implica, pues, que la substancia es completamente dependiente de sí misma. No depende de ninguna causa externa, ni para su existencia ni para sus atributos y modificaciones. Decir tal cosa es decir que su esencia comprende su existencia. "Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia

envuelve la existencia, y cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente[420]».

En opinión de Spinoza tenemos o podemos tener una idea clara y distinta de substancia, y en esa idea percibimos que la existencia pertenece a la esencia de la substancia. "Si alguien dice, pues, que tiene una idea clara y, distinta, es decir, una idea verdadera de la substancia, y sin embargo duda de que tal substancia exista, es como el que dice que tiene una idea verdadera y sin embargo duda de si no puede ser falsa[421]». "Como la existencia pertenece a la naturaleza de la substancia, la definición de ésta tiene necesariamente que contener la existencia, y, en consecuencia, de su mera definición puede ser concluida su existencia[422]». En un estadio posterior, cuando ha argumentado que hay una y solamente una substancia, infinita y eterna, y que esa substancia es Dios, Spinoza vuelve a la misma línea de pensamiento. Puesto que la esencia de Dios "excluye toda imperfección y contiene la perfección absoluta, por ese mismo hecho descarta toda duda relativa a su existencia y la hace ciertísima, lo que será manifiesto, según pienso, a todo el que preste la mínima atención[423]». Ahí tenemos el "argumento ontológico", expuesto a la misma línea de ataque a que estaba expuesto el argumento de san Anselmo.

Si la substancia fuera finita, sería limitada, dice Spinoza, por alguna otra substancia de la misma naturaleza, es decir, que tuviese el mismo atributo. Pero no puede haber dos o más substancias que posean el mismo atributo. Porque, si hubiera dos o más, tendrían que ser distinguibles una de otra, y eso significa que habrían de poseer atributos diferentes. "Por 'atributo' entiendo aquello que el entendimiento percibe como constituyendo la esencia de una substancia[424]». Dada esa definición, se sigue que, si dos substancias poseyesen los mismos atributos, poseerían la misma esencia; y, en tal caso, no tendríamos razón alguna para hablar de ellas como 'dos', porque no podríamos distinguirlas. Pero, si no puede haber dos o más substancias que posean el mismo atributo, la substancia no puede ser limitada o finita. Tiene, pues, que ser infinita.

Esa pieza de razonamiento es difícil de seguir, y no me parece convincente. La palabra "misma" parece utilizarse de una manera ambigua. Pero es obvio que la idea de Spinoza es que la existencia de una pluralidad de substancias requeriría una explicación, y la "explicación" supone referencia a una causa. Por otra parte, la substancia ha sido definida de tal modo que no puede decirse de ella que sea efecto de una causa externa. Tenemos que llegar finalmente a un ser que es "causa de sí", su propia explicación, e infinito. Porque si la substancia fuera limitada y finita sería posible obrar sobre ella, podría ser término de una actividad causal. Pero, si estuviera expuesta al efecto de una causa externa, no podría ser entendida puramente por sí misma, y eso va contra la definición de substancia. Se sigue, pues, que la substancia, así definida, tiene que ser infinita.

La substancia infinita tiene que poseer infinitos atributos. "Cuanta más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos tendrá[425]». Un ser infinito tiene que tener,

pues, una infinidad de atributos. Y esa substancia infinita con infinitos atributos es llamada "Dios" por Spinoza. "Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita[426]". Y Spinoza procede a decir que la substancia infinita es indivisible, única y eterna, y que en Dios la existencia y la esencia son una y la misma cosa[427].

Es indudable que todo eso sonará a conocido a quien haya estudiado el escolasticismo y el cartesianismo. El lenguaje de "esencia-existencia" y el término "substancia" fueron utilizados por los escolásticos, en tanto que las definiciones espinozianas de substancia y atributo fueron formadas en dependencia de las definiciones de Descartes. Y hemos visto cómo Spinoza se valió de una forma del "argumento ontológico" para demostrar la existencia de Dios. Además, su descripción de Dios como ser infinito, como substancia infinita, como único, eterno y simple (indivisible y sin partes), era la descripción tradicional de Dios. Pero no tenemos derecho a concluir que la idea espinoziana de Dios fuera precisamente la misma de los escolásticos o de Descartes. Basta considerar la proposición de que "la extensión es un atributo de Dios, o Dios es una cosa extensa[428]", para percibir inmediatamente una diferencia. Esa proposición sugiere que el modo de ver Spinoza la relación de Dios al mundo difiere ciertamente del de la Escolástica. En opinión de Spinoza, ni los escolásticos ni Descartes entendieron lo exigido por la naturaleza de una substancia o ser infinito. Si Dios fuese distinto de la naturaleza, y si hubiese otras substancias que no fueran Dios, Dios no sería infinito. A la inversa, si Dios es infinito no puede haber otras substancias. Las cosas finitas no pueden ser entendidas ni explicadas aparte de la actividad causal de Dios. En consecuencia, no pueden ser substancias en el sentido en que Spinoza ha definido el término "substancia". Tienen, pues, que ser en Dios. "Todo lo que es, es en Dios, y nada puede existir ni ser concebido sin Dios[429]". Efectivamente, esa proposición podría ser aceptada por los filósofos teístas si se entendiese simplemente en el sentido de que todo ser finito es esencialmente dependiente de Dios, y que Dios está presente en todas las cosas finitas, manteniéndolas en la existencia. Pero lo que Spinoza quería decir era que los seres finitos son modificaciones de Dios, la substancia única. Dios posee una infinidad de atributos, cada uno de los cuales es infinito; y dos de ellos son conocidos por nosotros, a saber, el pensamiento y la extensión. Las mentes finitas son modos de Dios, bajo el atributo del pensamiento y los cuerpos finitos son modos de Dios, bajo el atributo de la extensión. La naturaleza no es ontológicamente distinta de Dios; y la razón de que no pueda ser ontológicamente distinta es que Dios es infinito. Dios ha de comprender en sí mismo toda la realidad[430].

2

Modos infinitos.

En el proceso lógico de la deducción, Spinoza no procede directamente de la substancia infinita a los modos finitos, sino por intermedio, por así decirlo, de los modos infinitos y eternos, que son lógicamente anteriores a los modos finitos, y acerca de los cuales hemos de decir algo ahora. Como preliminar, es necesario recordar la doctrina de Spinoza de que de los atributos divinos percibimos dos, la extensión y el pensamiento. De los demás atributos, nada puede decirse, puesto que no los conocemos. También debe advertirse que al pasar de la consideración de Dios como substancia infinita con atributos divinos a la consideración de los modos de Dios, la mente pasa de la *Natura naturans* a la *Natura naturata;* es decir, de Dios en sí mismo a la creación, aunque no hay que entender que tal cosa signifique que el mundo sea distinto de Dios.

El intelecto puede discernir ciertas propiedades inmutables y eternas del universo cuando considera a éste bajo los atributos de extensión y pensamiento. Considero en primer lugar la extensión. El estado lógicamente anterior de la substancia bajo el atributo de la extensión es el de movimiento-y-reposo. Para comprender lo que eso significa hay que recordar que para Spinoza no puede haber cuestión de que el movimiento sea impreso en el mundo por una causa externa. Descartes se representó a Dios como confiriendo, por así decir, una cantidad de movimiento al mundo extenso en el momento de la creación. Pero, para Spinoza, el movimiento tiene que ser una característica de la naturaleza misma porque no hay causa distinta de la naturaleza que pueda conferir o imprimir movimiento a la naturaleza. Movimiento-y-reposo es la característica primaria de la naturaleza extensa, y las proporciones totales de movimiento-y-reposo se mantienen constantes, aunque las proporciones en el caso de lo cuerpos individuales están cambiando continuamente. Utilizando el lenguaje de una época posterior, uno puede decir, pues, que la cantidad total de energía en el universo es una propiedad intrínseca del universo, y permanece constante. El universo físico es, pues, un sistema de cuerpos en movimiento, contenido en sí mismo. Esa suma total de movimiento-y-reposo, o de energía, es lo que Spinoza llama el “modo inmediato infinito y eterno” de Dios, o la naturaleza bajo el atributo de la extensión.

Los cuerpos complejos están compuestos de partículas. Si cada partícula es considerada como un cuerpo individual, las cosas como los cuerpos humanos o los cuerpos de animales son individuos de orden superior, es decir, son individuos complejos. Pueden ganar o perder partículas, y, en ese sentido, cambian; pero, en la medida en que la misma proporción de movimiento-y-reposo se observa en la estructura compleja, se dice que conservan su identidad. Podemos, ahora, concebir cuerpos crecientemente complejos: "y, si procedemos así aún más lejos, hasta lo infinito, podemos fácilmente concebir que toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, es decir, todos los cuerpos, varían de modos infinitos sin cambio alguno en el individuo como un todo[431]". Ese "individuo como un todo", es decir, la naturaleza, considerada como un sistema espacial o sistema de cuerpos, es el "modo mediato infinito y eterno" de Dios, o la naturaleza bajo el atributo de la extensión. También se le llama la "cara del universo".

El modo inmediato infinito y eterno de Dios, o la naturaleza bajo el atributo del pensamiento, es llamado por Spinoza "entendimiento absolutamente infinito[432]". Spinoza quiere decir, al parecer, que, así como el movimiento y reposo es el modo fundamental de la extensión, así el entendimiento o aprehensión es el modo fundamental del pensamiento. Lo presuponen, por ejemplo, el amor y el deseo. "Los modos de pensar, tales como el amor, el deseo, o cualquier otro nombre por el que sean designadas las modificaciones de la mente, no se dan a menos que se den en el mismo individuo una idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero la idea puede ser dada aunque no se dé otro modo alguno de pensar[433]". Si esa exposición del modo inmediato y eterno bajo el atributo del pensamiento es correcta, significa que "pensar", en general, incluye, como en Descartes, toda actividad consciente en tanto que tal, aunque la nota fundamental del "pensar", de la que las demás dependen, es el aprehender.

Spinoza no deja claro cuál es el modo mediato infinito y eterno bajo el atributo del pensamiento. Pero, puesto que para él los atributos de pensamiento y extensión eran atributos de la misma substancia —o diferentes aspectos de la substancia única —, su esquema parece exigir que el modo mediato y eterno de la substancia bajo el atributo del pensamiento fuese la estricta contrapartida de "la cara del universo" o sistema total de los cuerpos. En ese caso, será el sistema total de las mentes. "Es manifiesto que nuestra mente, en tanto que entiende, es un modo eterno del pensar, que es determinado por otro modo del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito: de manera que todas las mentes constituyen al mismo tiempo el entendimiento eterno e infinito de Dios[434]". Spinoza no dice de hecho de ése sea el modo mediato infinito y eterno del pensamiento; pero no es irrazonable pensar que tal fuera su opinión. Debe advertirse, por otra parte, que "el entendimiento eterno e infinito de Dios" pertenece a la *Natura naturata*, y no a la *Natura naturans*. No podemos decir que Dios en sí mismo tiene un entendimiento distinto del sistema infinito de las mentes. Si lo hacemos, la palabra "entendimiento" carece de

significado para nosotros. “Si entendimiento y voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, hemos de entender por esos dos atributos algo completamente distinto de lo que es comúnmente entendido por los hombres. Porque entendimiento y voluntad, que constituyeran la esencia de Dios, tendrían que ser *toto cáelo* diferentes de nuestro . entendimiento y voluntad, y no podrían coincidir en nada que no fuera el nombre, no más que como el perro, cuerpo celeste, coincide con el perro, animal que ladra[435]”.

3

La producción de los modos finitos.

Según Spinoza, “necesariamente han de de seguirse de la naturaleza divina infinitas cosas en infinitos modos[436]”, y de la verdad de esa proposición dice que es “manifiesta” para todo el que considera que de una definición dada se siguen necesariamente ciertas propiedades. En otras palabras, se da por supuesto que la substancia ha de tener modos, y se saca la conclusión de que como la substancia es infinita, ha de tener infinitos modos. Pero, cualquiera que pueda ser el valor de la “prueba” de Spinoza, lo que está claro es que para él los modos finitos son causados necesariamente por Dios. “En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas las cosas están determinadas por la necesidad de la naturaleza divina para existir y obrar de una cierta manera[437]”. Y, más adelante, “las cosas no podrían haber sido producidas por Dios de una manera u orden distintos de aquellos en que fueron producidas[438]”. Es verdad que “la esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia[439]”, porque, si la implicase, las cosas serían causas de sí mismas; cada una de ellas sería entonces realmente substancia infinita, lo cual es imposible. Las cosas finitas pueden, pues, ser llamadas contingentes, si por “contingente” se significa una cosa cuya esencia no implica su existencia. Pero no. pueden ser llamadas contingentes si al darles ese nombre se quiere significar que se siguen de la naturaleza divina de una manera contingente, y no por necesidad. Dios las causa, pero las causa necesariamente. en el sentido de que no podría dejar de causarlas. Ni podría producir otras cosas ni otro orden de cosas que los que realmente produce. Es verdad, desde luego, que podemos no ser capaces de ver cómo una cosa determinada se sigue necesariamente de la naturaleza divina, pero, “de nada puede decirse que sea contingente, excepto con respecto a la imperfección de nuestro conocimiento[440]”

Al mismo tiempo, Spinoza afirma que Dios es “libre”. Esa afirmación puede parecer al primer momento sorprendente; pero es un buen ejemplo del hecho de que los términos empleados por Spinoza tienen que ser entendidos a la luz de sus propias definiciones, y no a la luz de los significados comúnmente asignados a esos términos en el lenguaje ordinario. “Se dice que es ‘libre’ aquella cosa que existe por la mera

necesidad de su propia naturaleza, y que sólo por sí misma es determinada en sus acciones. Se dice que es necesaria *(necessaria),* o, mejor, obligada *(coacta),* aquella cosa que está determinada en su existencia y acciones por algo distinto, en una cierta razón precisa[441]”. Dios es, pues, “libre” en el sentido de que se determina a sí mismo en sus acciones. Pero no es libre en el sentido de que le fuese posible no crear el mundo, o crear otros seres finitos distintos de los que ha creado. “De ahí se sigue que Dios no obra por libertad de voluntad[442]”. La diferencia entre Dios, substancia infinita, y las cosas finitas, es que Dios no está determinado en su existencia ni en sus acciones por ninguna causa externa (no existe causa externa a Dios que pudiese obrar sobre Él), mientras que las cosas finitas, que son modificaciones de. Dios, están determinadas por Él respecto a su existencia, esencia y operaciones.

La precedente exposición de la producción divina necesaria de las cosas finitas puede fácilmente sugerir una interpretación enteramente equivocada del pensamiento de Spinoza. Y hay que cuidarse bien de que la propia interpretación no resulte matizada por el cuadro que esa exposición tiende inevitablemente a suscitar. Porque si se habla de que Dios crea las cosas finitas, y de las cosas finitas como causadas y determinadas por Dios, se tiende inevitablemente a representarse un Dios transcendente que crea necesariamente, en el sentido de que su infinita perfección se expresa necesariamente en seres finitos que son distintos de Él, aun cuando emanen necesariamente de Él. Spinoza afirma, por ejemplo, que “las cosas fueron producidas por la consumada perfección de Dios, porque siguieron necesariamente a una naturaleza dada máximamente perfecta[443]”. Y observaciones como ésa tienden a sugerir que Spinoza tenía en la mente una teoría emanacionista de tipo neo-platónico. Pero semejante interpretación estaría basada en un mal entendimiento del empleo de los términos que hace Spinoza. Dios es identificado con la naturaleza. Podemos considerar la naturaleza o como una substancia infinita, sin referencia a sus modificaciones, o como un sistema de modos; y el primer modo de considerarla es lógicamente anterior al segundo. Si consideramos la naturaleza de la segunda manera (como *Natura naturata),* tenemos que reconocer, según Spinoza, que un modo dado es causado por un modo o modos precedentes, que son a su vez causados por otros modos, y así indefinidamente. Por ejemplo, un cuerpo particular es causado por otros cuerpos, y éstos por otros, y así indefinidamente. No hay cuestión de un Dios transcendente que “intervenga”, por así decir, para crear un cuerpo particular o una mente particular. Hay una cadena interminable de causas particulares. Por otra parte, la cadena de causas finitas es lógica y ontológicamente dependiente (viene a ser lo mismo, puesto que se dice que el orden de las ideas y el orden de las cosas es en definitiva el mismo) de la naturaleza considerada como substancia única autodependiente y autodeterminada *(Natura naturans).* La naturaleza se expresa a sí misma en modificaciones de manera necesaria, y, en ese sentido, la naturaleza es. la causa inmanente de todas sus modificaciones o modos. “Dios es la causa interior, y no transeúnte, de todas las cosas[444]”, porque todas las cosas existen en Díos-o-la-

naturaleza. Pero eso no significa que Dios exista aparte de los modos y pueda interferir en la cadena de causas finitas. La cadena de la causalidad finita *es la* causalidad divina; porque es la expresión modal de la autodeterminación de Dios.

Así pues, para comprender .la tendencia del pensamiento de Spinoza sirve de ayuda el substituir la palabra "Dios" por la palabra "naturaleza". Por ejemplo, la proposición "las cosas particulares no son otra cosa que modificaciones de los atributos de Dios, o modos por los que los atributos de Dios son expresados de una cierta y determinada manera[445]" se hace más clara si se lee "naturaleza" donde dice "Dios". La naturaleza es un sistema infinito en el que hay una cadena infinita de causas particulares; pero toda la cadena infinita existe solamente porque existe la naturaleza. En el orden de dependencia lógica se pueden distinguir los modos infinitos de los modos finitos, y se puede decir en cierto sentido que Dios o la naturaleza es la causa próxima de los modos infinitos y la causa remota de los modos finitos. Pero esa manera de hablar es ilegítima, dice Spinoza, si al llamar a Dios causa remota de las cosas se da a entender que Dios esté de algún modo desconectado de ¡os efectos individuales. "Entendemos por causa remota una causa que no está de ningún modo conectada con su efecto. Pero todas las cosas que son, son en Dios, y dependen de Dios de tal manera que sin Él no pueden ni existir ni ser concebidos[446]". Las cosas individuales no pueden existir aparte de la naturaleza, y son, pues, todas causadas por la naturaleza. Pero eso no es decir que no puedan ser explicadas en términos de conexiones causales particulares, siempre que recordemos que la *Natura naturata* no es una substancia distinta de la *Natura naturans.* Hay un solo sistema infinito, pero que puede ser considerado desde distintos puntos de vista.

4

Mente y cuerpo.

Ese sistema infinito es un solo sistema; no hay dos sistemas, un sistema de mentes y un sistema de cuerpos. Pero ese sistema único puede ser considerado desde dos puntos de vista: puede ser concebido bajo el atributo de pensamiento o bajo el atributo de extensión. A cada modo bajo el atributo de extensión corresponde un modo bajo el atributo de pensamiento, y a este segundo modo le llama Spinoza una "idea". Así, a cada cosa extensa corresponde una idea. Pero la palabra "corresponde" es desorientadora, aunque sea difícil abstenerse de utilizarla. Sugiere que hay dos órdenes, dos cadenas de causas, a saber, el orden de los cuerpos y el orden de las ideas. Pero en realidad, según Spinoza, hay solamente un orden, aunque pueda ser concebido por nosotros de dos maneras. "El orden y conexión de las ideas es lo mismo que el orden y conexión de las cosas[447]". "Consideremos la naturaleza bajo el atributo de extensión, o bajo el atributo de pensamiento, o bajo cualquier otro atributo, encontraremos uno y el mismo orden y una y la misma conexión de causas; es decir, en uno u otro caso se sigue la misma cosa[448]". Eso no significa que puedan explicarse los cuerpos en términos de ideas. Porque, dice Spinoza, si estamos considerando cosas individuales como modos de la extensión, tenemos que explicar todo el sistema de cuerpos en términos del atributo de la extensión. No es cuestión de tratar de reducir los cuerpos a ideas, o las ideas a cuerpos. En realidad, carecería de sentido intentar tal cosa, ya que realmente hay sólo un orden de la naturaleza. Pero si estamos considerando las cosas como modos bajo un atributo particular, debemos hacerlo consecuentemente, y no cambiar nuestro punto de vista y nuestro lenguaje de una manera irresponsable.

Si hay solamente un orden de la naturaleza, se sigue que es inadmisible hablar de la mente humana como perteneciente a un orden y del cuerpo humano como perteneciente a otro. El ser humano es una sola cosa. Es verdad que "el hombre consta de mente y cuerpo[449]", y que "la mente humana está unida al cuerpo[450]"; pero el cuerpo humano es el hombre considerado como un modo del atributo de la extensión, y la mente humana es el hombre considerado como un modo del atributo del pensamiento. Hay, pues, dos aspectos de una misma cosa. El problema cartesiano de la "interacción" entre alma y cuerpo es, pues, un falso problema. Así como

carecería de sentido preguntar cómo puede haber interacción entre los atributos divinos de pensamiento y extensión, que son aspectos de Dios, así es insensato preguntar cómo puede haber interacción entre mente y cuerpo en el caso particular del hombre. Si las naturalezas de la mente y el cuerpo son comprendidas, tiene que reconocerse también que el problema de la interacción no se presenta ni puede presentarse. Spinoza descarta así por completo el problema que tan perplejos tuvo a los cartesianos. Y lo descartó no mediante la reducción de la mente al cuerpo o del cuerpo a la mente, sino declarando que éstos son simplemente dos aspectos de una cosa. Puede dudarse, sin embargo, de que su eliminación del problema fuera algo más que una eliminación verbal. No puedo discutir aquí como tarea especial el problema de la relación de alma y cuerpo; pero vale la pena indicar que no se elimina simplemente estructurando el propio lenguaje de modo que el problema no se presente en ese lenguaje. Porque hay que mostrar que los datos quedan más adecuadamente expresados o descritos en ese lenguaje que en otro cualquiera. Puede decirse, sin duda, que la doctrina de Spinoza sobre la relación entre mente y cuerpo tiene que ser verdadera si es verdadera su doctrina general sobre la substancia y sus atributos. Pero la condicional "si" tiene aquí alguna importancia.

La mente, según Spinoza, es la .idea del cuerpo. Es decir, la mente es la contrapartida, bajo el atributo de pensamiento, un modo de la extensión, a saber, el cuerpo. Por lo demás, el cuerpo está compuesto de muchas partes, y a cada parte "corresponde" una idea (aunque es más exacto decir que cada "par" constituye dos aspectos de una y la misma cosa). De ahí se sigue, pues, que "la idea que constituye el ser formal de la mente humana no es simple, sino que está compuesta de muchas ideas[451]". Ahora bien, cuando el cuerpo humano es afectado por un cuerpo externo, la idea de la modificación en el cuerpo humano es al mismo tiempo una idea del cuerpo externo. En consecuencia, "la mente humana puede percibir la naturaleza de muchos cuerpos al mismo tiempo que la naturaleza de su propio cuerpo[452]". Además, la mente considera el cuerpo externo "como actualmente existente o presente hasta que el cuerpo es afectado por una modificación que excluye la existencia o presencia del mismo[453]". Y si la modificación del propio cuerpo continúa cuando el cuerpo externo ya no le afecta actualmente, se puede considerar al cuerpo externo como presente cuando realmente ya no lo está. Además, "si el cuerpo humano ha sido afectado una vez al mismo tiempo por dos o más cuerpos, cuando la mente recuerda luego cualquiera de ellos recordará inmediatamente los otros[454]". De esa manera explica Spinoza la memoria, que, dice, "no es otra cosa que una cierta concatenación de ideas que comprende la naturaleza de cosas exteriores al cuerpo humano, y esa concatenación tiene lugar según el orden y concatenación de las modificaciones del cuerpo humano[455]".

Además de la "idea del cuerpo", es decir, la mente, puede haber también "la idea de la mente"; porque el ser humano puede formarse una idea de su mente. El hombre dispone de autoconsciencia. Podemos considerar un modo de pensamiento sin

relación a su objeto, y entonces tenemos la idea de una idea. “Así, si un hombre sabe algo, por ese mismo hecho sabe que lo sabe, y así hasta el infinito[456]”. Toda autoconsciencia tiene una base física, en el sentido de que “la mente no tiene conocimiento alguno de sí misma, salvo en la medida en que percibe las ideas de las modificaciones del cuerpo[457]”; pero que disponemos de autoconsciencia, Spinoza, por supuesto, no lo niega.

La teoría espinoziana de la relación entre mente y cuerpo ha sido introducida aquí como una ilustración particular de su teoría de los atributos y modos. Pero si se considera aquella teoría en sí misma, su interés principal radica, en mi opinión, en su insistencia en la dependencia física de la mente. Si la mente humana es la idea del cuerpo, se sigue que la perfección de la mente corresponde a la perfección del cuerpo. Ésa es “quizás”, otra manera de decir que, para nuestras ideas, dependemos de la percepción. También se sigue que la imperfección relativa de la mente de un animal depende de la imperfección relativa de su cuerpo comparado con el cuerpo humano. Desde luego, Spinoza no piensa que las vacas, por ejemplo, tengan “mente” en el sentido en que ordinariamente hablamos de la mente. Pero de su teoría general de los atributos y los modos se sigue que al cuerpo de cada vaca “corresponde” una idea de ese cuerpo, es decir, un modo bajo el atributo de pensamiento. Y la perfección de esa “idea” o “mente” corresponde a la perfección del cuerpo. Si esa teoría de la dependencia física de la mente se separa de su estructura metafísica general, puede ser considerada como un programa de investigación científica de la dependencia verificable de la mente respecto del cuerpo. Es indudable que Spinoza veía esa teoría suya como el resultado de una deducción lógica *a priori*, y no como una generalización de investigaciones empíricas. Pero desde el punto de vista de quien esté poco inclinado a creer que tales materias puedan ser zanjadas mediante razonamientos puramente deductivos, es probable que la teoría tenga interés como una hipótesis que suministra una base provisional para la investigación empírica. En qué medida las actividades mentales dependen de factores no-mentales, no es cuestión que pueda contestarse fácilmente *a priori;* pero es una cuestión interesante e importante.

5

La eliminación de la causalidad final.

En la sección final de este capítulo deseo dirigir la atención sobre un punto importante de la filosofía de Spinoza, a saber, su eliminación de la causalidad final. Al mismo tiempo, deseo poner ese punto particular en un contexto más amplio; porque me parece que esparce una luz clara sobre la dirección general del pensamiento de Spinoza. Puede decirse, pues, que esta sección consta de reflexiones generales sobre la concepción espinoziana de Dios y el mundo, a la luz de su eliminación de las causas finales.

Hemos visto que para Spinoza la idea inicial de Dios derivó de la religión judía. Pero el filósofo rechazó pronto la teología judía ortodoxa. Y, como ya hemos observado, hay razones para pensar que su mente fue influida en la dirección del panteísmo por su estudio de ciertos filósofos judíos y de pensadores del Renacimiento como Giordano Bruno. Por otra parte, en la elaboración de su sistema, Spinoza hizo uso de terminologías y categorías de pensamiento derivadas de la Escolástica y del cartesianismo. Su panteísmo tomó, pues, la forma de decir que como Dios es el ser infinito, tiene que incluir en sí todos los seres, toda la realidad, y que, como Dios es substancia infinita, los seres finitos tienen que ser modos de esa substancia. Puede decirse, pues, que el elemento panteísta del pensamiento de Spinoza deriva de un proceso de inferencia de lo que a él le parecían las consecuencias lógicas de la idea de Dios como ser infinito y completamente no-dependiente (es decir, como substancia, en el sentido espinoziano del término). Y si se aísla ese elemento de su pensamiento, creo que puede decirse que el término "Dios" conserva algo de su significado tradicional. Dios es substancia infinita que posee infinitos atributos, solamente dos de los cuales nos son conocidos, y hay alguna distinción entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata.* No es la naturaleza empírica lo que es identificado con Dios, sino la naturaleza en un sentido peculiar, a saber, como la substancia infinita, que subyace a los modos transitorios. *No* obstante, una gran dificultad de esa teoría está en ver cómo es posible una deducción lógica de la *Natura naturata,* a menos que se haga la suposición inicial de que la substancia *tiene que* expresarse en modos; y ése es precisamente el punto que debería ser probado, no supuesto. Es como si Spinoza tomase la idea tradicional de substancia

como aquello en lo que inhieren los accidentes, y luego la aplicase, sin más ni más, al ser infinito. Es verdad, desde luego, que Spinoza pretendió tener una idea clara y distinta de la esencia objetiva de la substancia o Dios. En una carta a Hugo Boxell afirmó que tenía de Dios una idea tan clara como la que tenía de un triángulo[458]. Y tenía que proclamar esa pretensión. Porque si sus definiciones no expresasen esencias objetivas claramente concebidas, el sistema entero podría ser simplemente un sistema de "tautologías". Pero es difícil ver que, ni siquiera de las propias definiciones de Spinoza, se siga que la substancia, tal como él la define, *tenga que tener* modos. Por una parte, Spinoza partió de la idea de Dios. Por otra, sabía muy bien por experiencia, como todos lo sabemos, que existen seres finitos. Al desarrollar un sistema deductivo conocía así, por adelantado, el punto de llegada, y parece probable que su conocimiento de que hay seres finitos le animase a creer que había conseguido una deducción lógica de la *Natura naturata.*

Si los términos "entendimiento" y "voluntad" no pueden ser predicados de Dios en ningún sentido que tenga un significado para nosotros, y si las conexiones causales son de la naturaleza de las conexiones lógicas, parece imposible hablar con significado de que Dios crease el mundo con un propósito. Spinoza dice que "las cosas fueron producidas por la consumada perfección de Dios, puesto que se siguen necesariamente de una determinada naturaleza de la máxima perfección[459]"; y puede parecer que esa afirmación implica que tenga sentido decir que Dios creó las cosas con un propósito, como la manifestación de la perfección divina, o la más amplia difusión del bien. Pero Spinoza no admitiría que haya sentido alguno en hablar de Dios como actuando "en todas las cosas para la promoción del bien[460]". El orden de la naturaleza se sigue necesariamente de la naturaleza de Dios, y no podría haber ningún otro orden. Es, pues, ilegítimo hablar de Dios como si Éste "eligiese" crear, o como si tuviese un "propósito" en la creación. Hablar de ese modo es convertir a Dios en una especie de superhombre.

Los seres humanos actúan en vistas a un fin, y eso les inclina a interpretar la naturaleza a su propia luz. Si no conocen la causa o causas de algún acontecimiento natural, "no les queda otra cosa que volverse hacia sí mismos y reflexionar en lo que podría inducirles personalmente a realizar tal cosa, y, de ese modo, se ven obligados a estimar otras naturalezas según el modelo de la suya propia[461]". Por otra parte, como los hombres encuentran útiles para ellos muchas cosas en la naturaleza, se sienten inclinados a imaginar que esas cosas tienen que haber sido hechas para utilidad suya por un poder sobrehumano. Y cuando encuentran en la naturaleza cosas inconvenientes, como terremotos y enfermedades, las atribuyen a la cólera y disgusto divinos. Si se les indica que esos inconvenientes afectan a los piadosos y buenos tanto como a los impíos y malos, hablan de los inescrutables juicios de Dios. Así, "la verdad podría haber permanecido oculta para la especie humana por toda la eternidad, si los hombres no hubiesen encontrado otra norma de verdad en las matemáticas, que no tratan de las causas finales, sino de la esencia y propiedades de las cosas[462]".

Aunque los seres humanos actúen en vistas a un fin, eso no significa que sus acciones no estén determinadas. “Los hombres se creen libres porque son conscientes de sus voliciones y deseos; y, porque son ignorantes de las causas por las que son impulsados a querer y desear, ni sueñan siquiera en su existencia[463]”. La creencia en que uno es libre es, para Spinoza, resultado y expresión de la ignorancia de las causas determinantes de los propios deseos, ideales, decisiones y acciones, así como la creencia en la finalidad en la naturaleza es debida a la ignorancia de las verdaderas causas de los acontecimientos naturales. Así, la creencia en las causas finales, en cualquier forma, es simplemente el fruto de la ignorancia. Una vez descubierto el origen de esa creencia, debe estar claro que “la naturaleza no tiene un objetivo a la vista, y que todas las causas finales son simplemente fabricaciones de los hombres[464]”. En verdad, la doctrina de la causalidad final pervierte la verdadera noción de causalidad. Porque subordina la causa eficiente, que es anterior, a la llamada causa final, “y, así, hace que sea último lo que es primero por naturaleza[465]”. Y es inútil objetar que si todas las cosas se siguen necesariamente de la naturaleza divina es imposible explicar las imperfecciones y males del mundo. No se necesita explicación alguna. Porque lo que la gente llama “imperfecciones” y “males” es así solamente desde el punto de vista humano. Un terremoto pone en peligro la vida y la propiedad humanas, y por eso lo pensamos como un “mal”; pero solamente es un mal en relación a nosotros y desde nuestro punto de vista, no en sí mismo. En consecuencia, no requiere otra explicación que la que se dé en términos de causalidad final, a menos que tengamos razón para creer que el mundo ha sido hecho para nuestra conveniencia; y Spinoza estaba convencido de que no tenemos razón alguna para creer tal cosa.

Creo que podemos considerar la eliminación por Spinoza de la causalidad final desde dos puntos de vista. Ante todo está lo que podemos llamar el aspecto vertical. La *Natura naturata*, el sistema de los modos, se sigue necesariamente de la *Natura naturans*, la substancia infinita o Dios. Y ese proceso no tiene causa final. En segundo lugar está el aspecto horizontal. En el sistema infinito de los modos, todo modo dado y todo acontecimiento dado puede ser explicado, al menos en principio, en términos de causalidad eficiente, por referencia a la actividad causal de otros modos. A propósito he hablado de dos “aspectos”, ya que en el sistema de Spinoza están mutuamente conectados. La existencia de un modo dado es debida a factores causales en el sistema modal, pero es también referible a Dios, esto es, a Dios en tanto que “modificado”. Se puede decir legítimamente que un determinado acontecimiento en el sistema modal es causado por Dios, con tal de que se reconozca que eso no significa que Dios interfiera desde el exterior, por así decirlo, en el sistema. El sistema de los modos es Dios en tanto que modificado, y, así, decir que *X* es causado por *Y* es decir que *X* es causado por Dios; es decir, por Dios en tanto que modificado en *Y*. Al mismo tiempo, creo que se dirige la atención de un modo distinto según que se considere un aspecto u otro. Si se considera el aspecto metafísico, la

atención se dirige a la prioridad lógica de la *Natura naturans* en relación con la *Natura naturata, y* los elementos tradicionales en la idea espinoziana de Dios reciben preeminencia. Dios, como substancia infinita, aparece como la causa última y suprema del mundo empírico. Por el contrario, si se consideran simplemente las conexiones causales entre los miembros del sistema modal, la eliminación de la causalidad final aparece como un programa de investigación de las causas eficientes; o como una hipótesis a cuya luz deben proseguirse investigaciones físicas y psicológicas.

Sugiero, pues, que el sistema de Spinoza tiene dos caras. La metafísica del ser infinito que se manifiesta en los seres finitos, mira hacia los sistemas metafísicos del pasado. La teoría de que todos los seres finitos y sus modificaciones pueden ser explicados en términos de relaciones causales verificables en principio, mira hacia adelante, a esas ciencias empíricas que de hecho omiten la consideración de la causalidad final y tratan de explicar sus datos en términos de causalidad eficiente, entiéndase como se entienda la frase “causalidad eficiente”. Desde luego que no trato de dar a entender que, al considerar el sistema de Spinoza, según él mismo lo expuso, pueda ser provechoso descuidar uno u otro de ambos aspectos. Pero creo que, en efecto, hay dos. Si se subraya el aspecto metafísico, la tendencia ha de ser a pensar a Spinoza como un “panteísta”, como un filósofo que se esforzó en desarrollar coherentemente, aunque no siempre con éxito, las implicaciones del concepto de Dios como ser infinito y completamente no-dependiente. Si se subraya lo que tal vez pueda llamarse el aspecto “naturalista”, la tendencia ha de ser a concentrar la atención en la *Natura naturata*, a poner en duda la conveniencia de llamar “Dios” a la naturaleza y de describir a ésta como una substancia, y a ver en el sistema filosófico espinoziano el esbozo de un programa de investigación científica. Pero no hay que olvidar que Spinoza fue un metafísico que tenía el ambicioso objetivo de explicar la realidad, o hacer inteligible el universo. Es posible que anticipase hipótesis que han parecido recomendables a muchos científicos; pero él mismo se ocupó de problemas metafísicos que al científico, como científico, no le interesan.

CPITULO XII - SPINOZA - III

Niveles o grados de conocimiento. — Experiencia confusa; ideas universales; falsedad. — Conocimiento científico. — Conocimiento intuitivo.

1

Niveles o grados de conocimiento.

El ideal espinoziano de conocimiento recuerda en cierta medida el ideal platónico de conocimiento. Y en Spinoza encontramos, como en Platón, una teoría de los grados de conocimiento. Ambos filósofos nos presentan grados ascendentes de adecuación y de visión sinóptica.

En el *Tratado sobre la corrección del entendimiento*[466] Spinoza distingue cuatro niveles de lo que él llama percepción. El primero y más bajo de esos niveles es la percepción "de oídas", y Spinoza ilustra lo que quiere decir mediante un ejemplo. "Yo conozco de oídas la fecha de mi nacimiento, que ciertas personas fueron mis padres, y cosas parecidas; cosas de las que nunca he tenido duda alguna[467]". Yo no conozco por experiencia personal que nací en un día determinado, y, probablemente, nunca me he esforzado en probarlo. Me han dicho que nací en un día determinado, y me he acostumbrado a ver esa fecha determinada como el día de mi nacimiento. No tengo duda alguna de que me han dicho la verdad; pero conozco esa verdad sólo "de oídas", por el testimonio de otros.

El segundo nivel de percepción, tal como se esboza en el *Tratado sobre la corrección del entendimiento,* es el del conocimiento que tenemos a partir de una experiencia vaga y confusa. "Por experiencia vaga, sé que moriré; y afirmo eso porque he visto a mis semejantes sufrir la muerte, aunque no todos vivan el mismo lapso de tiempo ni mueran de la misma enfermedad. Igualmente, por experiencia vaga sé también que el aceite es bueno para alimentar la llama, y que el agua es buena para extinguirla. Sé también que el perro es un animal que ladra, y que el hombre es un animal racional; y de ese modo conozco casi todas las cosas que son útiles para la vida[468]".

El tercer nivel de percepción que aparece en el *Tratado* es aquel en el que "la esencia de una cosa es inferida a partir de la esencia de otra, pero no adecuadamente[469]". Por ejemplo, concluyo que un acontecimiento o cosa tiene una causa aun sin tener una idea clara de esa causa, ni de la conexión precisa entre causa y efecto.

Finalmente, la cuarta especie de percepción es aquella por la cual "una cosa es

percibida por su sola esencia, o por un conocimiento de su causa próxima[470]». Por ejemplo, si, en virtud del hecho de que conozco algo, conozco lo que es conocer algo, es decir, si en un concreto acto de conocer percibo claramente la esencia del conocimiento, alcanzo ese cuarto grado de percepción. Igualmente, si poseo un conocimiento de la esencia de la mente, tal que veo claramente que está esencialmente unida a un cuerpo, alcanzo un nivel de percepción más alto que si meramente, de mis sentimientos respecto a mi cuerpo, concluyo que hay en mí una mente, y que ésta está de un modo u otro unida a mi cuerpo, aunque no entienda el modo de la unión. Ese nivel de conocimiento se tiene también en las matemáticas. "Pero las cosas que hasta ahora he podido conocer de ese modo han sido muy pocas[471]».

Sin embargo, en la *Ética* Spinoza presenta tres, y no cuatro, niveles de conocimiento. La "percepción de oídas" no es mencionada como una especie distinta de conocimiento, y el segundo nivel de percepción del *Tratado* aparece en la *Ética* como "conocimiento de la primera especie" *(cognitio primi generis),* opinión *(opimo),* o imaginación *(imaginatio).* Es habitual seguir el esquema de 1a *Ética* y hablar de "tres" grados o niveles de conocimiento en Spinoza. De acuerdo con esa práctica, intentaré ahora explicar algo más plenamente lo que Spinoza entiende por *cognitio primi generis,* el conocimiento del primer tipo, el más humilde.

2

Experiencia confusa; ideas universales; falsedad.

El cuerpo humano es afectado por otros cuerpos, y cada modificación *o* estado así producido tiene su reflejo en una idea. Las ideas de esa especie son más o menos equivalentes, pues, a ideas derivadas de la sensación, y Spinoza las llama ideas de la imaginación. No son derivadas por deducción lógica a partir de otras ideas[472], y en la medida en que la mente consta de tales ideas, es pasiva y no activa. Porque esas ideas no dimanan del poder activo de la mente, sino que reflejan cambios corporales y efectos producidos por otros cuerpos. Hay en ellas un cierto "carácter casual": reflejan una experiencia, es verdad, pero esa experiencia es "vaga". Un cuerpo individual es afectado por otros cuerpos individuales, y sus estados cambiantes son reflejados en ideas que no representan un conocimiento científico y coherente. Al nivel de la percepción sensible el ser humano tiene conocimiento de otros seres humanos, pero conoce a éstos como cosas individuales que le afectan de algún modo. No tiene conocimiento científico de ellos, y sus ideas son inadecuadas. Cuando conozco un cuerpo externo por la percepción sensible, lo conozco solamente en cuanto afecta a mi propio cuerpo. Conozco que existe, al menos mientras está afectando a mi cuerpo, y conozco algo de su naturaleza; pero no tengo un conocimiento adecuado de su naturaleza o esencia. Además, aunque necesariamente conozco mi propio cuerpo en tanto que es afectado por otro cuerpo, puesto que el estado producido en mi cuerpo es reflejado en una idea, ese conocimiento es inadecuado. El conocimiento que depende puramente de la percepción sensible es, pues, llamado por Spinoza "inadecuado" y "confuso". "Digo de manera expresa que la mente no tiene de sí misma un conocimiento adecuado, sino solamente confuso, e igualmente de su cuerpo y de los cuerpos externos cuando percibe una cosa en el orden común de la naturaleza, es decir, siempre que está determinada externamente, es decir, por circunstancias fortuitas, a contemplar esto o aquello[473]". Hay, desde luego, asociación de ideas; pero, al nivel de la percepción sensible o experiencia confusa y "vaga", esas asociaciones son determinadas por modificaciones corporales asociadas, y no por un conocimiento claro de relaciones causales objetivas entre cosas.

Es de advertir que, para Spinoza, las ideas generales o universales pertenecen a

este nivel de experiencia. Un cuerpo humano es frecuentemente afectado por, digamos, otros cuerpos humanos. Y las ideas que reflejan las modificaciones corporales se unen para formar una idea confusa de hombre en general, que no es otra cosa que una especie de imagen compuesta y confusa. Eso no significa que no haya ideas generales adecuadas; lo que significa es que las ideas generales que son dependientes de la percepción sensible son, según Spinoza, imágenes compuestas confusas. “El cuerpo humano, como es limitado, solamente es capaz de formar distintamente en sí mismo un cierto número de imágenes; y, si se forma un número mayor, las imágenes comienzan a ser confusas; y si ese número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar en sí mismo es excedido en mucho, todas se confundirán por entero unas con otras[474]”. De ese modo surgen las ideas de “ser”, “cosa”, etcétera. “Y de causas similares han resultado aquellas nociones a las que se llama universales o generales, como las de hombre, perro, caballo, etc.[475]”. Esas ideas comunes o imágenes compuestas no son las mismas en todos los hombres, y varían de individuo a individuo; pero, en la medida en que hay alguna semejanza, ésta es debida al hecho de que los cuerpos humanos se parecen entre sí en estructura, y frecuentemente son afectados de manera parecida.

Hay dos puntos que deben tenerse presentes si no se quiere entender mal la doctrina espinoziana de la “experiencia vaga o casual”. En primer lugar, aunque Spinoza niega la adecuación del grado primero y más bajo de conocimiento, no niega su utilidad. Hablando del conocimiento obtenido por “experiencia vaga”, dice: “Y así conozco casi todas las cosas que son útiles para la vida[476]”. Y en otro lugar, al ilustrar su teoría de los niveles de conocimiento, habla del siguiente problema[477]: Se dan tres números, y hay que encontrar un cuarto que esté con el tercero en la misma relación en que el segundo está con el primero. Spinoza menciona entonces a los comerciantes que sin vacilar multiplican el segundo por el tercero y dividen el resultado por el primero, porque no han olvidado la regla desde que se la dio el maestro de escuela, aunque nunca han visto prueba alguna de la regla ni podrían dar ninguna explicación racional de su modo de proceder. Su conocimiento no es conocimiento matemático adecuado; pero su utilidad práctica no puede ser negada. En segundo lugar, la inadecuación de una idea no incluye el que esa idea sea falsa cuando se toma aisladamente. “No hay nada positivo en las ideas por razón de lo cual pudieran ser llamadas falsas[478]”. Por ejemplo, cuando miramos al sol, dice Spinoza, parece estar “solamente a unos doscientos pies de distancia de nosotros[479]”. Si consideramos esa impresión enteramente en sí misma, no es falsa. Porque es verdad que el sol nos parece estar próximo. Pero una vez que dejamos de hablar de la impresión subjetiva y decimos que el sol está realmente a sólo doscientos pies de nosotros, hacemos una afirmación falsa. Y lo que la hace falsa es una privación, a saber, el hecho de que nos falta el conocimiento de la causa de la impresión, y de la verdadera distancia del sol. Pero es obvio que esa privación no es la única causa de nuestra “idea” o afirmación falsa; porque no diríamos que el sol está a solamente

doscientos pies de nosotros a menos que tuviéramos una cierta impresión o “imaginación”. Spinoza dice, en consecuencia, que “la falsedad consiste en una privación de conocimiento que está implicada en ideas inadecuadas o mutiladas y confusas[480]”. Las ideas de la imaginación o la experiencia confusa no representan el verdadero orden de las causas en la naturaleza; no podrían encajar en una concepción racional y coherente de la naturaleza. Y, en ese sentido, son falsas, aunque ninguna de ellas es positivamente falsa si se toma enteramente por sí misma y se considera simplemente como una “idea” aislada, reflejo de una modificación corporal.

3

Conocimiento científico.

El conocimiento de la segunda especie *(cognitio secundi generis)* comprende ideas adecuadas, y es conocimiento científico. Spinoza llama a ese nivel el nivel de la "razón" *(ratio)*, a diferencia del nivel de la "imaginación". Pero eso no significa que solamente sea accesible a los científicos. Porque todos los hombres tienen algunas ideas adecuadas. Todos los cuerpos humanos son modos de la extensión, y todas las mentes son, según Spinoza, ideas de cuerpos. Así pues, todas las mentes han de reflejar algunas propiedades comunes de los cuerpos; es decir, algunos rasgos que se dan en toda la naturaleza extensa, o propiedades comunes de la extensión. Spinoza no particulariza; pero podemos decir que el "movimiento" es una de esas propiedades comunes. Si una propiedad es común a todos los cuerpos de tal manera que está igualmente en la parte y en el todo, la mente la percibe necesariamente, y la idea que se forma de ella es una idea adecuada. "De ahí se sigue que se dan ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres. Porque todos los cuerpos coinciden en ciertas cosas que tienen que ser adecuada, o clara y distintamente, percibidas por todos[481]".

Esas *notiones communes* tienen que ser distinguidas de las ideas universales de que hemos hablado antes, a propósito de la "imaginación". Aquéllas eran imágenes compuestas, formadas por la confusión de "ideas" que no están lógicamente relacionadas, mientras que las "nociones comunes" son lógicamente exigidas para la comprensión de las cosas. La idea de extensión, por ejemplo, o la idea de movimiento, no es una imagen compuesta: es una idea clara y distinta de una característica universal de los cuerpos. Esas nociones comunes son la base de los principios fundamentales de las matemáticas y de la física. Y, puesto que las conclusiones que pueden lógicamente derivarse de dichos principios representan también ideas claras y distintas, son las "nociones comunes" lo que hace posible el conocimiento sistemático y científico del mundo. Pero Spinoza no limitó el término "nociones comunes" a los principios fundamentales de las matemáticas y de la física, sino que lo extendió a todas las verdades fundamentales y, en su opinión, evidentes por sí mismas.

El conocimiento de la segunda especie *(cognitio secundi generis)* es, dice Spinoza, necesariamente verdadero[482]. Porque está basado en ideas adecuadas, y

una idea adecuada se define como "una idea que, en cuanto es considerada sin relación *al* objeto, tiene todas las propiedades o señales intrínsecas de una idea verdadera[483]". No tiene, pues, sentido el buscar un criterio de verdad de una idea adecuada fuera de la idea misma; ésta es su propio criterio, y conocemos que es adecuada al tenerla. "El que tiene una idea verdadera conoce al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar a propósito de la verdad de la cosa[484]". La verdad es, pues, su propia norma y criterio. De ahí se sigue que todo sistema de proposiciones que estén lógicamente derivadas a partir de axiomas evidentes por sí mismos es necesariamente verdadero, y que sabemos que es verdadero. Dudar de la verdad de una proposición evidente por sí misma no es posible. Ni tampoco se puede dudar de la verdad de una proposición que uno ve lógicamente vinculada a una proposición evidente por sí misma.

Un sistema deductivo de proposiciones generales que represente al conocimiento de la segunda especie, es, desde luego, de carácter abstracto. Las proposiciones generales acerca de la extensión o el movimiento, por ejemplo, nada dicen acerca de esta o aquella cosa extensa, de este o aquel cuerpo en movimiento. Al ascender del primero al segundo nivel de conocimiento se pasa de impresiones no relacionadas lógicamente e ideas confusas a proposiciones claras y lógicamente relacionadas e ideas adecuadas; pero, al mismo tiempo, se abandona el carácter concreto de la percepción sensible y la imaginación para cambiarlo por la generalidad abstracta de las matemáticas, la física y las otras ciencias. En realidad, el sistema filosófico de Spinoza, tal como está expuesto en la *Ética*, es en sí mismo, al menos en gran parte, un ejemplo de ese segundo nivel de conocimiento. Así, por ejemplo, se deducen las propiedades esenciales de todos los cuerpos, pero no los cuerpos individuales como tales. Spinoza tenía, desde luego, perfecta consciencia de que, aunque las características esenciales de los cuerpos puedan ser deducidas o descubiertas por análisis lógico, estaría fuera de las posibilidades de la mente humana el exhibir el conjunto total de la naturaleza, con todos sus modos concretos, como un sistema lógicamente interrelacionado. La deducción filosófica es una deducción de proposiciones generales: trata de verdades intemporales y no de modos individuales transitorios como tales. Ahora bien, eso significa que el conocimiento de la segunda especie no es el nivel más alto y más comprehensivo de conocimiento que puede concebirse. Podemos concebir, al menos como un ideal-límite al que la mente humana no puede sino aproximarse, un tercer nivel de conocimiento, el conocimiento "intuitivo", por el que todo el sistema de la naturaleza, en la totalidad de su riqueza, es captado en un acto omnienglobante de visión.

4

Conocimiento intuitivo.

Spinoza llama al tercer nivel de conocimiento, conocimiento intuitivo *(scientia intuitiva).* Pero es importante tener presente que proviene de la segunda especie de conocimiento, y que no es un estadio falto de conexión con el anterior y que se alcance mediante un salto o un proceso místico. “Ahora bien, esta especie de conocimiento procede de una idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas[485]”. Esa cita parece identificar el conocimiento de la tercera especie con el de la segunda; pero Spinoza parece querer decir que aquél es el *resultado* de éste. En otro lugar dice que “como todas las cosas son en Dios y son concebidas a través de Dios, se sigue que de ese conocimiento podemos deducir muchas cosas que podemos conocer adecuadamente, y formar de tal modo esa tercera especie de conocimiento[486]”. Parece que Spinoza pensó en la deducción lógica de la estructura formal y eterna de la naturaleza a partir de los atributos divinos, como proporcionando el armazón para ver todas las cosas, es decir, el conjunto de la naturaleza, en su realidad concreta, como un solo gran sistema dependiente causalmente de la substancia infinita. Si es ésa la interpretación correcta, significa que en el tercer nivel de conocimiento la mente regresa, por así decir, a las cosas individuales, si bien las percibe en su relación esencial a Dios, y no, como en el primer nivel de conocimiento, en tanto que fenómenos aislados.. Y el paso de una manera de considerar las cosas a la otra sólo se hace posible mediante el ascenso desde el primero al segundo nivel de conocimiento, que es un estadio preliminar indispensable para alcanzar el tercer nivel. “Cuanto más entendemos las cosas individuales —dice Spinoza— más entendemos a Dios[487]”. “El mayor empeño de la mente y su más grande virtud es entender las cosas por la tercera clase de conocimiento[488]”. Pero “el empeño o deseo de conocer las cosas según la tercera clase de conocimiento no puede brotar de la primera, sino (solamente) de la segunda clase de conocimiento[489]”. Como hemos de ver más adelante, esa tercera clase de conocimiento va acompañada por la más elevada satisfacción y cumplimiento emocional. Aquí bastará con que indiquemos que la visión de todas las cosas en Dios no es algo que pueda ser plenamente logrado, sino algo a lo que la mente puede

aproximarse. “Así pues, cuanto más ha progresado uno en esta clase de conocimiento, tanto más consciente es de sí mismo y de Dios, es decir, tanto más perfecto o bienaventurado es[490]”. Pero esas palabras tienen que ser interpretadas a la luz de la filosofía general de Spinoza y, en particular, de su identificación de Dios con la naturaleza. La “visión” que está aquí en cuestión es una contemplación intelectual del sistema eterno e infinito de la naturaleza y del lugar de uno mismo en aquél, no una contemplación de un Dios transcendente, ni, quizás, una contemplación a la que pudiera llamarse religiosa en el sentido ordinario del término. Es verdad que hay armónicos de religiosidad en las palabras de Spinoza; pero proceden más de su propia educación juvenil y, tal vez, de una piedad personal, que de las exigencias de su sistema filosófico.

CAPÍTULO XIII - SPINOZA - IV

La intención de Spinoza en su explicación de las emociones y la conducta humanas. —El conatus; *placer y dolor.—Las emociones derivadas. — Emociones pasivas y emociones activas. — Esclavitud y libertad.—El amor intelectual de Dios. —La "eternidad" de la mente humana. — Una inconsecuencia en la ética de Spinoza.*

1

La intención de Spinoza en su explicación de las emociones y la conducta humanas.

Al comienzo de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza observa que la mayoría de los que han escrito sobre las emociones y sobre la conducta humanas parecen haber considerado al hombre como un reino dentro de un reino, como algo aparte y por encima del curso ordinario de la naturaleza. Él, por su parte, se propone tratar al hombre como una parte de la naturaleza, y considerar "las acciones y deseos humanos exactamente como si estuviera tratando de líneas, planos y cuerpos[491]". Como ya hemos visto, el problema de la interacción de mente y cuerpo no era un verdadero problema para Spinoza, puesto que éste veía mente y cuerpo "como una sola y la misma cosa, que es concebida ora bajo el atributo del pensamiento, ora bajo el atributo de la extensión[492]". No hay, pues, necesidad de dejarse embrollar en la cuestión de cómo puede la mente influir y mover el cuerpo. Ni debemos imaginar que haya decisiones libres que no puedan explicarse en términos de causa. eficientes y que pertenezcan a la actividad de la mente como algo realmente distinto del cuerpo. Puesto que la mente y el cuerpo son la misma cosa, concebida bajo atributos diferentes, nuestras actividades mentales están tan determinadas como nuestras actividades corporales. Si nos sentimos espontáneamente inclinados a creer que nuestros actos deliberados de decisión son libres, eso se debe simplemente a que ignoramos sus causas. Al no comprender sus causas, pensamos que no las tienen. Es verdad que se dice que actividades tales como la creación de obras de arte no pueden ser explicadas por las solas leyes de la naturaleza en la medida en que ésta es extensa. Pero los que tal cosa dicen "no saben lo que es Un cuerpo[493]" ni de qué es capaz. La fábrica del cuerpo humano "sobrepasa con mucho todo trabajo hecho por el arte humano, para no hablar de lo que ya he mostrado, a saber, que de la naturaleza considerada bajo uno u otro atributos se siguen infinitas cosas[494]".

En consecuencia, en las tres últimas partes de la *Ética*, Spinoza se propone presentar una explicación naturalista de las emociones y conducta humanas. Pero al mismo tiempo se propone mostrar cómo puede lograrse la libertad respecto de la servidumbre de las pasiones. Y esa combinación de análisis causal, basado en una

teoría determinista, con idealismo ético, parece abrazar dos posiciones inconsecuentes, en un sentido que discutiré más adelante.

2

El conatus; *placer y dolor.*

Toda cosa individual (y, por lo tanto, no meramente el hombre) se esfuerza en persistir en su propio ser. Spinoza llama a ese esfuerzo *conatus.* Nada puede hacer cosa alguna sino lo que se sigue de su naturaleza: la esencia o naturaleza de algo determina su actividad. Así pues, el poder o "esfuerzo" por el que una cosa hace lo que hace o se esfuerza en hacer lo que se esfuerza en hacer, es idéntico a su esencia. "El esfuerzo por el cual una cosa se esfuerza en persistir en su ser no es sino la esencia actual de esa cosa[495]". Así pues, cuando Spinoza dice que el impulso fundamental en el hombre es el esfuerzo por persistir en su propio ser, no está haciendo simplemente una generalización psicológica. Está haciendo uso de un juicio que tiene aplicación a toda cosa finita, y cuya verdad, según el propio Spinoza, es lógicamente demostrable. Puede ponerse de manifiesto que toda cosa tiende a conservarse a sí misma y a incrementar su poder y actividad.

Esa tendencia, el *conatus*, es llamada por Spinoza "apetito" *(appetitus)* cuando la refiere simultáneamente a mente y cuerpo. Pero en el hombre hay una consciencia de esa tendencia, y el apetito consciente es llamado "deseo" *(cupiditas).* Además, así como la tendencia a la autoconservación y a la auto-perfección tiene su reflejo en la consciencia como deseo, así también la transición a un estado más alto o más bajo de vitalidad o perfección es reflejada en la consciencia. El reflejo en la consciencia de la transición a un estado de mayor perfección es llamado "placer" *(laetitia)*, mientras que el reflejo en la consciencia de la transición a un estado de menor perfección es llamado "dolor" *(tristitia).* Según los principios generales de Spinoza, un incremento en la perfección de la mente tiene que ser un incremento en la perfección del cuerpo, y a la inversa. "Si algo incrementa o disminuye, ayuda o dificulta el poder de acción de nuestro cuerpo, la idea de ello incrementa o disminuye, ayuda o dificulta el poder de pensar de nuestra mente[496]". La perfección de la mente, según Spinoza, aumenta en proporción a la *actividad* de la mente, es decir, en proporción a que las ideas en que la mente consiste estén lógicamente conectadas unas con otras, y no sean simplemente reflejos de estados cambiantes producidos por la acción de causas externas al cuerpo. Pero no está claro cómo ajusta eso con la doctrina general de que la mente es la idea del cuerpo, ni está claro cuál es la condición del cuerpo que se

refleja en la actividad de la mente. Puede observarse, sin embargo, que de las definiciones de Spinoza se infiere que todo el mundo persigue necesariamente el placer. Eso no significa que todo el mundo considere el placer como el propósito o fin conscientemente concebido de todas sus acciones: lo que significa es que necesariamente se busca la conservación y perfeccionamiento del propio ser. Y ese perfeccionamiento del propio ser, cuando se considera en su aspecto mental, es el placer. Es, desde luego, posible que la palabra "placer" sugiera simplemente el placer sensible; pero no es así cómo Spinoza la entiende. Porque hay tantas especies de placer y dolor "como especies de objetos por los que somos afectados[497]".

3

Las emociones derivadas.

Habiendo explicado las emociones fundamentales de placer y dolor en términos del *conatus*, que es idéntico con la esencia determinada de una cosa, Spinoza procede a derivar las demás emociones a partir de esas formas fundamentales. Por ejemplo, el amor *(amor)* no es “sino placer acompañado por la idea de una causa externa”, mientras que el odio *(odium)* es simplemente “dolor acompañado por la idea de una causa externa[498]”. Por otra parte, si imagino a otro ser humano, al que hasta este momento no he visto con emoción alguna, como afectado por una emoción, soy afectado por una emoción parecida. Una imagen de un cuerpo externo es una modificación de mi propio cuerpo, y la idea de esa modificación afecta a la naturaleza de mi propio cuerpo tanto como a la naturaleza del cuerpo externo presente. Así pues, si la naturaleza del cuerpo externo es similar a la naturaleza de mi propio cuerpo, la idea del cuerpo externo supone una modificación de mi propio cuerpo similar a la modificación del cuerpo externo. En consecuencia, si imagino a otro ser humano afectado por una emoción, esa imaginación lleva consigo una modificación de mi propio cuerpo correspondiente a dicha emoción, con el resultado de que también yo soy afectado por ésta. De ese modo puede explicarse, por ejemplo, la compasión: “Esa imitación de emociones, cuando se refiere al dolor, es compasión[499]”.

Spinoza se esfuerza así en derivar las diversas emociones a partir de las emociones o pasiones fundamentales del deseo, placer o dolor. Y esa explicación vale tanto para los hombres como para los brutos. “De ahí se sigue que las emociones de los animales que son llamados irracionales (porque no podemos dudar en modo alguno que los brutos sienten, ahora que conocemos el origen de la mente) difieren de las emociones de los hombres solamente en cuanto que su naturaleza difiere de la nuestra. El caballo y el hombre están llenos del deseo de procreación: el deseo del primero es equino, el del segundo es humano. Del mismo modo tienen que variar los deseos y apetitos de insectos, peces y aves[500]”. Es indudable que Spinoza se esforzó en presentar una deducción lógica de las emociones; pero nosotros podemos considerar su tratamiento de pasiones y emociones como un programa especulativo para la moderna investigación psicológica, con una base más empírica. En una psicología como la de Freud, por ejemplo, encontramos una tentativa análoga de

explicar la vida emocional del hombre en términos dé un impulso fundamental. En todo caso, .la explicación de Spinoza es completamente "naturalista".

Ese naturalismo encuentra expresión en la explicación espinoziana del "bien" y del "mal". "Por bien *(bonum)* entiendo aquí todas las especies de placer y cualquier cosa que conduce a éste, y más especialmente aquello que satisface nuestros fervientes deseos, cualesquiera que sean. Por mal *(malum)* entiendo todas las especies de dolor, y especialmente aquello que frustra nuestros deseos[501]". No deseamos una cosa porque pensamos que es buena: al contrario, la llamamos "buena" porque la deseamos. De modo semejante, llamamos "mal" o "mala" a una cosa de la que nos apartamos y hacia la que experimentamos aversión. "Por tanto, cada uno juzga o estima según su propia emoción lo que es bueno o malo, mejor o peor, óptimo o pésimo[502]". Y a causa de que nuestras emociones están determinadas, también han de estarlo nuestros juicios de lo que es bueno o malo. No siempre lo reconocemos así; pero el que no lo reconozcamos se debe a nuestra ignorancia de las conexiones causales. Una vez que hemos entendido los orígenes causales de las emociones, entendemos que nuestros juicios referentes al "bien" y al "mal" están determinados.

4

Emociones pasivas y emociones activas.

Ahora es necesario hacer una distinción que tiene importancia para la teoría moral de Spinoza. Todas las emociones son derivadas a partir de las pasiones fundamentales del deseo, placer y dolor. Y normalmente son explicables en términos de asociación. Cuando la idea de una cosa externa se asocia en mi mente con el placer, es decir, con la elevación de mi vitalidad o impulso hacia la auto-conservación e incremento de poder, puede decirse que "amo" esa cosa. Y la llamo "buena". Además, "todo puede ser accidentalmente causa de placer, dolor o deseo[503]". Depende de mi condición psico-física, qué cosa me cause en un momento dado placer o dolor, y, una vez establecida la asociación entre una cosa determinada y el placer o dolor causado, tiendo necesariamente a amar u odiar esa cosa y a llamarla "buena" o "mala". Consideradas de ese modo, las emociones son "pasivas"; son, propiamente hablando, "pasiones". Yo soy dominado por ellas. "Hombres diferentes pueden ser afectados por un mismo objeto de maneras diferentes, y un mismo hombre puede ser afectado por un mismo objeto de maneras diferentes en tiempos diferentes[504]". Así pues, lo que un hombre ama, otro hombre lo odia, y a lo que un hombre llama "bueno" otro puede llamarlo "malo". Pero aunque podemos distinguir a los distintos hombres según sus diferentes emociones, no por ello queda lugar a los juicios morales, puesto que éstos implican que un hombre es libre para sentir como le agrade y para determinar libremente sus juicios sobre lo bueno y lo malo.

Pero aunque "todas las emociones hacen referencia al placer, dolor o deseo[505]", no todas las emociones son pasivas. Porque hay emociones activas que no son meramente reflejos pasivos de modificaciones corporales, sino que dimanan de la mente en cuanto ésta es activa, es decir, en cuanto que entiende. Pero las emociones activas no pueden hacer referencia al dolor, pues "entendemos por dolor que el poder de pensar de la mente está disminuido u obstaculizado[506]". Solamente pueden ser emociones activas las emociones de placer y deseo. Éstas serán "ideas adecuadas", derivadas de la mente, en contraste con las emociones pasivas que son ideas confusas o inadecuadas. Todas las acciones que se siguen de las emociones en cuanto la mente es activa o entiende, son referidas por Spinoza a la "fortaleza" *(fortitudo);* y Spinoza

distingue en la fortaleza dos partes. Llama a la primera “valor” o “magnanimidad” *(animositas)*, y a la segunda “nobleza” *(generositas)*. “Entiendo por ‘valor’ el deseo por el cual cada uno se esfuerza en conservar lo que es suyo, según el dictado de la sola razón[507]”. La templanza, la sobriedad, la presencia de ánimo en el peligro, y, en general, todas las acciones que promueven el bien del agente de acuerdo con el dictado de la sola razón, caen bajo el rótulo general de “valor”. “Por ‘nobleza’ entiendo el deseo por el cual cada uno se esfuerza, según el dictado de la sola razón, en ayudar y unirse en amistad a todos los demás hombres[508]”. La modestia, la clemencia, etc., caen bajo el rótulo de “nobleza”. Podría esperarse, pues, que el progreso moral consistiese para Spinoza en una liberación respecto de las emociones pasivas, y en un cambio de éstas, en la medida de lo posible, en emociones activas. Y eso es lo que encontramos, en efecto. El progreso moral es, pues, paralelo al progreso intelectual, o, mejor, es un aspecto del único progreso, puesto que las emociones pasivas son llamadas ideas inadecuadas o confusas, y las emociones activas ideas adecuadas o claras. Spinoza era en esencia un “racionalista”. Podría esperarse que distinguiese entre sentir y pensar; pero no podría hacer una distinción muy acusada, porque, según sus principios generales, todo estado consciente, incluido el “goce” de una emoción, supone el que se tenga una idea. Cuanto más proceda la idea de la mente misma en cuanto ésta piensa lógicamente, tanto más “activa” será la emoción.

5

Esclavitud y libertad.

"Llamo servidumbre a la falta humana de poder para moderar y hacer frente a las emociones. Porque el hombre que se somete a sus emociones no tiene poder sobre sí mismo, sino que está en manos de la fortuna, en tal medida que muchas veces está obligado, aunque pueda ver lo que es mejor para él, a seguir lo que es peor[509]”. La última afirmación puede parecer inconsecuente con la explicación espinoziana de las palabras “bueno” y “malo”. En realidad, Spinoza repite su creencia de que “en cuanto a los términos ‘bueno’ y ‘malo’, no indican nada positivo en las cosas consideradas en sí mismas, ni son otra cosa que modos de pensamiento o nociones que formamos a partir de una comparación de cosas mutuamente[510]”. Pero podemos formar, y formamos, una idea general de hombre, un tipo de naturaleza humana, o, más exactamente, un ideal de naturaleza humana. Y el término “bueno” puede ser entendido en el sentido de que “sabemos ciertamente que es un medio para que alcancemos el tipo de naturaleza humana que nos hemos propuesto”, mientras que el término “malo” puede utilizarse en el sentido de que “sabemos ciertamente que nos impide conseguir dicho tipo[511]”. Del mismo modo podemos hablar de los hombres como más o menos perfectos en cuanto que se acercan o están alejados del logro de ese tipo. Así pues, si entendemos de esa manera los términos “bueno ”y “malo”, podemos decir que es posible saber lo que es bueno, es decir, aquello que nos ayudará a alcanzar el ideal o tipo reconocido de naturaleza humana, y, no obstante, hacer lo que es malo, es decir, aquello que ciertamente nos estorbará el lograr ese tipo o ideal. La razón de que eso pueda ocurrir está en que los deseos que proceden de emociones pasivas, que dependen de causas externas, pueden ser más fuertes que el deseo que procede de “un verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo” en cuanto éste es una emoción[512]. Por ejemplo, el deseo de lograr un ideal, considerado como un objetivo futuro, tiende a ser más débil que el deseo de una cosa que está presente y que causa placer.

Opuesta a la servidumbre de las emociones pasivas está la vida de la razón, la vida del sabio. Ésta es la vida de la virtud: porque “obrar absolutamente de acuerdo con la virtud no es en nosotros otra cosa que obrar bajo la guía de la razón, vivir y

conservar el propio ser (las tres cosas significan lo mismo) sobre la base de buscar lo que es útil para nosotros mismos[513]”. Lo ciertamente útil es aquello que conduce verdaderamente a comprender, y lo ciertamente nocivo o malo es aquello que nos impide la comprensión. Comprender es liberarse de la esclavitud de las pasiones. “Una emoción que es una pasión, cesa de ser una pasión tan pronto como nos formamos una idea clara y distinta de ella[514]”. Porque pasa a ser una expresión de la actividad de la mente, y no de la pasividad de ésta. Consideremos, por ejemplo, el odio. Éste no puede convertirse en una emoción activa, en el sentido de Spinoza; porque es esencialmente una pasión o emoción pasiva. Pero una vez que comprendo que los hombres obran por una necesidad de la naturaleza, puedo superar más fácilmente el odio que siento por alguien por haberme injuriado. Además, una vez que comprendo que el odio depende del no reconocimiento del hecho de que los hombres tienen una naturaleza semejante y un bien común, cesaré de desear el mal a otro; porque veré que el desear el mal a otro es irracional. Los que sienten odio son los que están gobernados por ideas confusas e inadecuadas. Si, he entendido la relación de todos los hombres con Dios, no sentiré odio por ninguno de ellos.

6

El amor intelectual de Dios.

La comprensión es, pues, la senda que lleva a liberarse de la servidumbre de las pasiones. Y el conocer a Dios es la más alta función de la mente. “El mayor bien de la mente es el conocimiento de Dios, y la mayor virtud de la mente es conocer a Dios[515]”. Porque un hombre no puede comprender nada más grande que el infinito. Y, cuanto más entiende a Dios, tanto más lo ama. Puede parecer que la verdad fuera lo contrario, ya que al comprender que Dios es la causa de todas las cosas comprendemos que es la causa del dolor. “Pero a eso respondo que, en la medida en que comprendemos la causa del dolor, éste cesa de ser una pasión, es decir, cesa de ser un dolor, y, en consecuencia, en la medida en que comprendemos que Dios es la causa del dolor, nos regocijamos[516]”.

Es importante recordar que, para Spinoza, Dios y la naturaleza son la misma cosa. Al concebir las cosas como contenidas en Dios y como resultando de la necesidad de la naturaleza divina, esto es, al concebirlas en su relación al sistema causal infinito de la naturaleza, las concebimos “bajo especie de eternidad” *(sub specie aeternitatis).* Las concebimos como partes del sistema infinito lógicamente conectado. Y en la medida en que nos concebimos a nosotros mismos y a las demás cosas de esa manera, conocemos a Dios. Ese conocimiento tiene por resultado un placer o satisfacción de la mente. Y ese placer, acompañado por la idea de Dios como causa eterna, es el “amor intelectual de Dios[517]”. Dicho amor intelectual de Dios es “el mismo amor de Dios con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Él es infinito, sino en cuanto que puede expresarse a través de la esencia de la mente humana considerada bajo especie de eternidad[518]”. En realidad, “el amor de Dios por los hombres y el amor intelectual de la mente a Dios son una misma cosa[519]”.

Spinoza declara que ese amor de Dios es “nuestra salvación, beatitud o libertad[520]”. Pero está claro que el amor intelectual de Dios no tiene que interpretarse en un sentido místico, o en el sentido de amor a un ser personal. El lenguaje es muchas veces un lenguaje religioso, y quizás exprese una piedad personal. Pero, de ser así, esa piedad personal arraigaba en la educación religiosa de Spinoza más bien que en su sistema filosófico. Por lo que respecta al sistema en sí

mismo, el amor en cuestión es más afín al placer o satisfacción mental que acompaña a la visión por el hombre de ciencia de una explicación completa de la naturaleza que al amor en el sentido de amor entre personas. Y si se recuerda que para Spinoza Dios es la naturaleza, no habrá que sorprenderse ante su famoso dicho de que “el que ama a Dios no puede esforzarse en que Dios le ame a su vez[521]”. Goethe lo interpretó como una expresión del ilimitado desinterés de Spinoza. Puede que sea así; pero, al mismo tiempo, está claro que, dada la concepción espinoziana de Dios, le era imposible hablar de Dios como “amando” a los hombres en cualquier sentido análogo a la acepción normal de la palabra. En realidad, su juicio de que el que un hombre desee que Dios le ame equivale a que ese hombre deseara que el Dios al que ama no fuera Dios[522], es perfectamente correcto dada su propia idea de “Dios”.

7

La “eternidad” de la mente humana.

Spinoza declaró más de una vez que la mente humana no disfruta de una existencia separada del cuerpo que pueda describirse en términos de duración. Dice, por ejemplo, que “sólo puede decirse de nuestra mente que dure, y sólo puede definirse su existencia por un cierto tiempo, en tanto que supone la existencia actual del cuerpo[523]”. Y se conviene en general en que rechazaba la noción de una mente que sobreviva perdurablemente como una entidad distinta después de la muerte. En verdad, si la mente humana consta de ideas que son ideas de modificaciones corporales, y si mente y cuerpo son la misma cosa, considerada bien bajo el atributo del pensamiento o bien bajo el atributo de la extensión, es difícil ver cómo podría sobrevivir la mente como entidad distinta después de la desintegración del cuerpo.

Al mismo tiempo, Spinoza hablaba de la mente como en algún sentido “eterna”; y no es fácil entender de una manera precisa lo que quería decir por eso. La afirmación de que “estamos ciertos de que la mente es eterna en tanto que concibe cosas bajo especie de eternidad[524]”, tomada en sí misma, parece sugerir que solamente aquellas mentes que disfrutan del tercer grado de conocimiento son eternas, y que solamente lo son en tanto que gozan de esa intuición de todas las cosas *sub specie aeternitatis.* Pero también habla en unos términos que no implican tal restricción, sino que parecen significar que la eternidad pertenece en cierto sentido a la esencia de la mente, es decir, a toda mente. “La mente humana —dice— no puede ser absolutamente destruida con el cuerpo humano, sino que hay alguna parte de ella que sigue siendo eterna[525]”. Y luego: “sentimos y conocemos que somos eternos[526]”.

Me parece dudoso que pueda conseguirse una elucidación enteramente satisfactoria que haga justicia a todos los diversos pronunciamientos de Spinoza sobre el tema. En todo caso, no basta con decir simplemente que Spinoza rechazó la idea de la duración perdurable de la mente y afirmó la eternidad como una cualidad de la mente “aquí y ahora”. Porque no está en modo alguno claro lo que quiere decir que la mente es eterna aquí y ahora. En verdad, ése es precisamente el punto que está necesitado de explicación. Pero, dado que Spinoza fue esmeradamente cuidadoso en el uso de los términos, deberíamos conseguir alguna luz atendiendo a su definición de eternidad. “Entiendo por eternidad la existencia misma, en cuanto es concebida como

siguiéndose necesariamente de la definición de una cosa eterna[527]". Spinoza explica luego que "la existencia de una cosa, como una verdad eterna, es concebida como lo mismo que su esencia". Puede decirse, pues, que la mente humana es "eterna" en cuanto se concibe como siguiéndose necesariamente de la naturaleza de Dios, o la substancia. Dado que las conexiones en la naturaleza son afines a conexiones lógicas, puede considerarse el sistema infinito de la naturaleza como un sistema lógico e intemporal, y, en ese sistema, cada mente humana, que expresa la idea o verdad de un modo de la extensión, es un momento necesario. En el sistema infinito yo tengo un puesto inalienable. ¡En ese sentido es "eterna" toda mente humana! Y en la medida en que una mente determinada se eleva hasta el tercer grado de conocimiento y contempla las cosas *sub specie aeternitatis*, es consciente de su eternidad.

Spinoza parece querer decir algo así cuando llama "eterna en esencia" a la mente humana. Puede que quisiera decir algo más; pero, en tal caso, no parece que estemos en posición de decir qué. Es tal vez concebible que en sus afirmaciones quede alguna reliquia, por así decirlo, de la teoría de que el "centro" de la mente es divino y eterno. Pero el modo más seguro de interpretar su intención es interpretarla a la luz de su definición de eternidad. La duración sólo es aplicable a las cosas finitas pensadas como sucediéndose las unas a las otras; y, en términos de duración, mi mente no sobrevive a la muerte del cuerpo. Desde el punto de vista de la duración, fue verdad, en un tiempo, que yo existiría, es verdad ahora que existo, y será verdad que he existido. Pero si se abandona el punto de vista de la duración y se consideran las cosas *como* siguiéndose necesariamente de la substancia eterna, Dios, sin referencia alguna al tiempo (de modo parecido a como se consideran las verdades matemáticas, las conclusiones de un teorema, como siguiéndose necesariamente, e intemporalmente, de las premisas), puede decirse que mi existencia es en algún sentido una verdad eterna. Es por eso por lo que Spinoza habla de la eternidad de la mente como falta de toda relación al tiempo: la mente es eterna tanto "antes" como "después" de la existencia del cuerpo como una entidad finita distinta[528]. "No le atribuimos duración salvo mientras dura el cuerpo[529]"; pero la mente puede ser considerada como un momento necesario en la conciencia de sí mismo de Dios, así como el amor intelectual de Dios es un momento del amor de sí mismo por Dios, cuando ambos son considerados *sub specie aeternitatis*. Que todo esto sea plenamente inteligible, es otra cuestión. Pero la idea de Spinoza parece ser que la mente, en cuanto entiende activamente es "un modo eterno de pensamiento", y que todos los modos eternos de pensamiento "constituyen al mismo tiempo el entendimiento eterno e infinito de Dios[530]". Está claro, por lo menos, que Spinoza rechazó la doctrina cristiana de la inmortalidad. Y es difícil suponer que cuando llamaba "eterna" al alma no quisiera decir sino que el sabio disfruta del tercer grado de conocimiento mientras disfruta del tercer grado de conocimiento. Parece, que, en algún sentido, todas las mentes humanas eran para él eternas en esencia. Pero el sentido preciso en que debemos entender eso no deja de ser obscuro.

8

Una inconsecuencia en la ética de Spinoza.

Hay notables afinidades entre la teoría moral de Spinoza y la ética de los estoicos. Su ideal del sabio y el acento puesto en el conocimiento, y en la comprensión del puesto de las cosas individuales en el total sistema divino de la naturaleza, su creencia en que ese conocimiento protege al hombre sabio de las indebidas perturbaciones de la mente ante las vicisitudes de la vida, y de los golpes del hado o fortuna, el acento que pone en la vida conforme a razón y en la adquisición de la virtud por la virtud misma, todo eso tiene una marcada semejanza con temas análogos en la filosofía estoica. Además, aunque en Spinoza se echan de menos los nobles juicios de los escritores estoicos acerca del parentesco de todos los hombres como hijos de Dios, tampoco Spinoza fue un mero individualista. “Nada puede ser deseado por los hombres más excelente para su autoconservación que el que todos coincidan con todos de tal modo que compongan las mentes de todos en una sola mente, y los cuerpos de todos en un solo cuerpo, que todos se esfuercen al mismo tiempo lo más posible en conservar su ser, y que todos busquen al mismo tiempo lo que es útil a todos ellos como un cuerpo. De donde se sigue que aquellos hombres que están gobernados por la razón, es decir, los hombres que, bajo la guía de la razón, buscan lo que les es útil, nada desean para sí mismos que no deseen también para el resto de la humanidad. Y son, en consecuencia, justos, fieles y honorables[531]”. Puede que un pasaje como éste no alcance el nivel de nobleza alcanzado a veces por Epicteto y Marco Aurelio; pero muestra al menos que cuando Spinoza afirmaba que la tendencia a la conservación del propio ser es el impulso fundamental, no pretende enseñar por ello un individualismo atomizante. En verdad, su monismo, lo mismo que el de los estoicos, conduce lógicamente a algún tipo de doctrina de la solidaridad humana.

Pero el punto de similitud entre Spinoza y el estoicismo sobre el que deseo dirigir la atención es el de su común aceptación del determinismo. Porque la negación de la libertad humana plantea un problema importante en relación a la ética. ¿En qué sentido puede haber una teoría moral, una vez que se acepta el determinismo? En todo caso, es cuestionable que tenga algún sentido exhortar a los hombres a comportarse de una determinada manera si cada uno de ellos está determinado a hacerlo de este o aquel modo; aunque, desde luego, Spinoza podría replicar que el

exhortante está determinado a exhortar, y que la exhortación es uno de los factores que determinan la conducta del hombre exhortado. Y ¿tiene algún sentido censurar a un hombre por realizar una acción determinada, si no era libre de realizar otra cualquiera? Entonces, si se entiende por “teoría moral” una ética de exhortaciones, en el sentido de que establezca el modo en que deberían actuar los seres humanos, aunque pudieran actuar de otro modo incluso en las mismas circunstancias, hay que decir que la aceptación del determinismo excluye la posibilidad de una teoría moral. Si, por el contrario, se entiende por “teoría moral” una teoría sobre la conducta humana que consista en un análisis de los modos de comportamiento de diferentes tipos dé hombres, parece, a primera vista al menos, que es perfectamente posible una teoría moral, aun cuando se acepte el determinismo.

Spinoza no negaba, por supuesto, que muchas veces nos “sentimos” libres, en el sentido de que nos sentimos responsables por hacer una determinada elección o realizar una determinada acción. Es obvio que muchas veces podemos presentar un motivo para obrar de una determinada manera, y es obvio que de hecho algunas veces deliberamos a propósito del camino a tomar, y finalmente llegamos a una decisión. Esos hechos psicológicos son tan obvios que Spinoza no habría pensado en negarlos. Pero mantuvo, sin embargo, que nos sentimos libres porque no comprendemos las causas de nuestras acciones y las causas que nos determinan a desear ciertas cosas y a tener ciertos motivos. Si imaginamos súbitamente dotada de consciencia a una piedra que cae, ésta podría pensar que caía por su propia volición, puesto que no percibiría la causa de su movimiento; pero no sería libre para no caer, aunque imaginase que lo era[532]. Y es esa posición determinista lo que ha motivado que se explique y justifique a Spinoza en el sentido de que éste no tuvo intención de exponer una ética preceptiva, sino sólo una ética analítica.

Ciertamente, es mucho lo que puede decirse en favor de esa pretensión. I mi carta a Oldenburg, Spinoza observa que, aunque todos los hombres son excusables, de ahí no se sigue que todos sean bienaventurados. “Un caballo es excusable por ser caballo y no hombre; pero, a pesar de ello, es necesario que sea caballo y no hombre. El que adquiere la rabia por la mordedura de un perro es excusable, pero ha de padecer lo que padece. Finalmente, el que no sabe gobernar sus deseos y enfrentarles el temor de las leyes, aunque su debilidad pueda ser excusable, no puede disfrutar con felicidad del conocimiento y amor de Dios, sino que necesariamente perece[533]”. En otras palabras, aun cuando todos los hombres están determinados y son, por lo tanto, “excusables”, subsiste una diferencia objetiva entre aquellos que son esclavos de sus pasiones y aquellos que gozan de la “bienaventuranza”, el amor intelectual de Dios. Igualmente, en una carta a Van Blyenbergh, Spinoza dice que “en el lenguaje de la filosofía no puede decirse que Dios desee algo de hombre alguno, ni que algo le agrade o desagrade; todo eso son cualidades humanas, y no tienen lugar alguno en Dios[534]”. Pero de ahí no se sigue que asesinos y limosneros sean igualmente perfectos. Juicios parecidos aparecen en una carta a von Tschirnhausen. En respuesta

a la objeción de que en su opinión toda maldad es excusable, Spinoza replica: "¿Y qué? Los malos no han de ser menos temidos ni son menos dañinos por ser malos por necesidad[535]". Finalmente, en la *Ética* observa Spinoza que sólo en la sociedad civil se dan significados comúnmente aceptados a términos como "bueno", "malo", "pecado" (del que dice que no es otra cosa que desobediencia punible por el Estado), "mérito", "justo" e "injusto". Y su conclusión es que "justo e injusto, pecado y mérito, son meramente nociones extrínsecas, no atributos que expliquen la naturaleza de la mente[536]". No puede sorprender lo más mínimo, desde luego, que Spinoza hable a veces de otra manera, porque el lenguaje de la libertad y de la obligación moral empapa demasiado nuestra habla ordinaria para que pueda ser evitado. Y así vemos, por ejemplo, que dice que su doctrina "nos enseña de qué modo debemos actuar en relación con los asuntos de la fortuna", y que "nos enseña a no despreciar, odiar ni ridiculizar a nadie, a no encolerizarnos con nadie ni envidiar a nadie[537]". Pero no se trata simplemente de una frase aquí o allá, o de afirmaciones aisladas. El *Tratado sobre la corrección del entendimiento* está concebido como una guía para la consecución del verdadero conocimiento. "Hay que descubrir un método para sanar el entendimiento y purificarle desde el comienzo, para que pueda con el mayor éxito entender las cosas correctamente. Todo el mundo podrá ver que deseo dirigir todas las ciencias en una dirección, o hacia un mismo fin, a saber, el logro de la mayor perfección humana posible; en consecuencia, todo lo que en las ciencias no promueve ese empeño debe ser rechazado como inútil, o sea, en una palabra, que todo nuestro empeño y todos nuestros pensamientos tienen que dirigirse hacia dicho fin[538]". Habría sido fácil a Spinoza decir que algunas personas poseen un grado inferior de conocimiento, y otras un grado superior, y que nada puede hacerse para capacitar a los primeros a fin de volver adecuadas y claras sus ideas y liberarse a sí mismos de la servidumbre de las pasiones. Pero, evidentemente, Spinoza supuso que es posible, como resultado de los propios esfuerzos, un progreso intelectual. Y en ese caso, según Spinoza, se consigue el progreso moral mediante la purificación de las ideas confusas e inadecuadas. Él habla explícitamente del hombre como incitado "a buscar medios que le conduzcan hacia la perfección[539]", y de "esforzarse" en adquirir una naturaleza mejor[540]. Las sentencias finales de la *Ética* son especialmente significativas en ese aspecto. "Si el camino que he mostrado que conduce a eso (a saber, al "poder de la mente sobre las emociones, o libertad de la mente") es muy difícil, puede, sin embargo, ser descubierto. Y está claro que tiene que ser muy difícil cuando es tan rara vez encontrado. Porque, ¿cómo podría ser prácticamente descuidado por todos si la salvación estuviese al alcance de la mano y pudiera encontrarse sin dificultad? Pero todas las cosas excelentes son tan difíciles como raras[541]".1 Digan lo que digan algunos comentaristas, es difícil ver cómo es eso compatible con una coherente doctrina determinista. Está perfectamente que se diga que de lo que se trata es de un cambio de punto de vista, y no de un cambio de

conducta. Para Spinoza, el cambio de conducta depende de un cambio en el punto de vista; y ¿cómo se podría cambiar el propio punto de vista, si uno no es libre? Puede decirse que algunas personas sean determinadas a cambiar su punto de vista, pero, en ese caso, ¿a qué viene indicarles el camino y tratar de convencerlas? Es difícil escapar a la impresión de que Spinoza intentó ganar a ambos paños: mantener un determinismo total, basado en una teoría metafísica, y, al mismo tiempo, proponer una ética que solamente tiene sentido en caso de que el determinismo no sea absoluto.

CAPÍTULO XIV - SPINOZA - V

Derecho natural. — El fundamento de la sociedad política. — Soberanía y gobierno.— Relaciones entre estados. — Libertad y tolerancia. — Influencia de Spinoza y diferentes apreciaciones de su filosofía.

1

Derecho natural.

El acercamiento de Spinoza a la teoría política recuerda mucho al de Hobbes, cuyos *De Cive* y *Leviathan* había estudiado. Ambos filósofos creían que todo hombre está condicionado por la naturaleza a buscar su propio provecho, y ambos trataron de mostrar que la formación de la sociedad política, con todas las restricciones a la libertad humana que implica, es justificable en términos de interés personal racional o ilustrado. El hombre está constituido de tal modo que, para evitar el mayor mal de la anarquía y el caos, tiene que unirse a los demás hombres en una vida social organizada, aunque sea a costa de restricciones a su derecho natural de hacer cuanto es capaz de hacer.

Spinoza, como Hobbes, habla de "ley natural" y "derecho natural". Pero para comprender el uso espinoziano de esos términos es necesario prescindir enteramente del fondo teológico del concepto escolástico de ley natural y de derechos naturales. Cuando Spinoza habla de "ley natural" no piensa en una ley moral que corresponde a la naturaleza humana, pero que obliga al hombre moralmente, como ser libre, a obrar de una determinada manera; piensa en la manera de obrar a que toda cosa finita, incluido el hombre, está determinada por la naturaleza. "Por el derecho y ordenación de la naturaleza entiendo meramente aquellas leyes naturales por las que concebimos que todo individuo está condicionado por la naturaleza de modo que viva y actúe de un modo determinado[542]". Los peces, por ejemplo, están condicionados por la naturaleza de tal modo que "el mayor devora al menor, por soberano derecho natural[543]". Para entender el sentido espinoziano es esencial recordar que decir que el pez grande tiene el "derecho" de comerse al chico es simplemente decir que el pez grande puede devorar peces, y que está constituido de tal modo que lo hace así cuando se le presenta la ocasión. "Porque es cierto que la naturaleza, considerada en abstracto, tiene derecho soberano a hacer todo lo que puede hacer; en otras palabras, su derecho y su poder son coextensivos[544]". En consecuencia, los derechos de cualquier individuo solamente están limitados por los límites de su poder. Y los límites de su poder están determinados por su naturaleza. Así pues, "como el hombre sabio tiene derecho soberano... a vivir de acuerdo con las leyes de la razón, así también el hombre ignorante y necio tiene derecho soberano... a vivir según las leyes

del deseo[545]”. Un hombre ignorante y necio no está más obligado a vivir de acuerdo con los dictados de una razón ilustrada “que lo que lo está un gato a vivir según las leyes de la naturaleza de un león[546]”.

Nadie puede acusar justificadamente a Spinoza de no haber expuesto con perfecta claridad su posición “realista”. Tanto si un individuo dado es conducido por la razón ilustrada como si lo es por las pasiones, tiene un derecho soberano a buscar y a tomar para sí todo lo que cree útil, “sea por la fuerza, por la astucia, por las súplicas, o por cualquier otro medio[547]”. La causa de ello está en que la naturaleza no está limitada por las leyes de la razón humana, que tienen por objetivo la conservación del hombre. Los objetivos de la naturaleza, en la medida en que es posible hablar de objetivos de la naturaleza, “se refieren al orden eterno de la naturaleza, en el cual el hombre no es sino una minúscula mota[548]”. Si una cosa cualquiera nos parece mala o absurda en la naturaleza, eso es simplemente porque ignoramos el sistema de la naturaleza y la interdependencia de los miembros del sistema, y porque queremos que todo esté arreglado de acuerdo con los dictados de la razón y el interés humanos. Una vez hayamos conseguido superar los modos antropomórficos y antropocéntricos de considerar la naturaleza, comprenderemos que el derecho natural solamente está limitado por el deseo y el poder, y que el deseo y el poder están condicionados por la naturaleza del individuo.

La misma doctrina se repite en el *Tratado Político.* Spinoza reafirma aquí sus tesis de que, si se trata del universal poder o derecho de la naturaleza, no podemos reconocer distinción alguna entre deseos que son engendrados por la razón y deseos que son engendrados por otras causas. “El derecho natural de la naturaleza universal, y, en consecuencia, el de cada cosa individual, se extiende hasta donde se extiende su poder; y, consecuentemente, todo cuanto un hombre hace según las leyes de su naturaleza lo hace por el más alto derecho natural, y el hombre tiene sobre la naturaleza tanto derecho como poder tenga[549]”. Los hombres son conducidos más por el deseo que por la razón. De ahí que pueda decirse que el derecho y el poder natural están limitados por el apetito más bien que por la razón. La naturaleza “prohíbe” solamente aquello que no deseamos o no tenemos poder para obtener o hacer.

Como todo hombre tiene un impulso natural hacia el mantenimiento y la conservación de sí mismo, tiene, en consecuencia, derecho natural a valerse de todos los medios que piense que pueden ayudarle a conservarse. Y tiene derecho a tratar como un enemigo a cualquiera que. obstaculice el cumplimiento de aquel impulso natural. En realidad, dado que los hombres están muy expuestos a las pasiones de la ira, la envidia y el odio en general, “los hombres son naturalmente enemigos[550]”.

En el capítulo anterior citamos la afirmación de Spinoza (en la *Ética)* de que justo e injusto, pecado y mérito, son “meramente nociones extrínsecas[551]”, y ahora podemos entenderla en su contexto adecuado. En el estado de naturaleza es “justo”

que yo tome todo lo que crea útil para mi conservación y bienestar: la “justicia” se mide simplemente por el deseo y el poder. En la sociedad organizada, en cambio, se establecen ciertos derechos de propiedad y ciertas reglas para la transferencia de propiedad, y, por convenio común, términos como “justo”, “injusto” y “derecho” reciben significados definidos. Cuando éstos se entienden de ese modo son “meramente nociones extrínsecas”, que se refieren no a propiedades de acciones consideradas en sí mismas, sino a acciones consideradas en relación a reglas y normas establecidas por convenio y fundadas en éste. Puede añadirse que la fuerza vinculante de los convenios radica en el poder para imponerlos. En el estado de naturaleza, un hombre que ha hecho un convenio con otro tiene derecho “por naturaleza” a romperlo en cuanto llega a pensar, acertada o erróneamente, que será ventajoso para él hacerlo así[552]. Tal doctrina es simplemente una aplicación lógica de la teoría de Spinoza de que, si consideramos las cosas simplemente desde el punto de vista de la naturaleza en general, los únicos límites del “derecho” son el deseo y el poder.

2

El fundamento de la sociedad política.

Sin embargo, "todo el mundo desea vivir en la medida de lo posible en seguridad, más allá del alcance del miedo, y eso1 sería enteramente imposible mientras cada uno hiciese todo cuanto le agradase, y la voz de la razón fuese puesta al mismo nivel que las del odio o la ira... Cuando reflexionamos en que los hombres sin la ayuda mutua, o la asistencia de la razón, tienen que vivir necesariamente del modo más miserable, vemos claramente que los hombres tienen que llegar necesariamente a un acuerdo para vivir juntos tan bien y tan seguramente como les sea posible[553]”. Además, “sin la ayuda mutua los hombres apenas pueden soportar la vida y cultivar la mente[554]”. Así pues, el propio poder y el propio derecho natural de un hombre están en constante peligro de volverse inefectivos mientras ese hombre no se ponga de acuerdo con los demás para formar una sociedad estable. Puede decirse, pues, que el mismo derecho natural apunta hacia la formación de la sociedad organizada. “Y si es por eso por lo que los escolásticos llamaron al hombre animal social —quiero decir, porque los hombres en estado de naturaleza difícilmente pueden ser independientes— no tengo nada que decir contra ellos[555]”.

El pacto social descansa, pues, en el interés ilustrado, y las restricciones de la vida social se justifican cuando se muestra que constituyen una amenaza menor al propio bienestar que los peligros del estado de naturaleza. “Es una ley universal de la naturaleza humana que nadie descuida nunca nada que juzgue bueno excepto con .la esperanza de lograr un bien mayor, o por el miedo de un mayor mal; ni nadie soporta un mal excepto para evitar un mal más grande o para obtener un bien mayor[556]”. Nadie se comprometerá, pues, en un pacto, a no ser para obtener un bien más grande o para eludir un mayor mal. “Y podemos concluir, en consecuencia, que lo que hace válido un pacto es únicamente su utilidad, sin la cual es nulo y vacío[557]”.

3

Soberanía y gobierno.

Al concluir un pacto social, los individuos entregan sus derechos naturales al poder soberano; y "el poseedor del poder soberano, sea uno, o muchos, o la totalidad del cuerpo político, tiene el derecho soberano de imponer cuantos mandatos le agrade[558]". De hecho, es imposible transferir la totalidad del poder y, en consecuencia, todo el derecho. Porque hay algunas cosas que se siguen necesariamente de la naturaleza humana y no pueden ser alteradas por el mandato de la autoridad. Por ejemplo, es inútil que el soberano mande a los hombres que no amen lo que les es agradable. Pero, aparte de casos como ése, el súbdito está obligado a obedecer los mandatos del soberano. Y la justicia y la injusticia dimanan de las leyes promulgadas por el soberano. "No puede concebirse que alguien sea un malhechor, excepto bajo un dominio... Así pues, lo mismo que el delito o la obediencia en sentido estricto, también la justicia y la injusticia son inconcebibles a no ser en el estado de sujeción a un dominio[559]".

Por otra parte, Spinoza no intenta justificar el gobierno tiránico. En su opinión, como en la de Séneca, "nadie puede conservar mucho tiempo un mando tiránico[560]", porque, si el soberano obra de una manera completamente caprichosa, arbitraria e irracional, provocará eventualmente tal oposición que perderá su poder para gobernar. Y la pérdida del poder para gobernar significa la pérdida del derecho al gobierno. Así pues, cabe esperar que, en su propio interés, el soberano no exceda límites razonables en el ejercicio de la autoridad.

En el *Tratado Político*, Spinoza discute tres formas generales de "dominio", la monarquía, la aristocracia y la democracia. Pero no necesitamos entrar en el tratamiento de ese tema. Mayor interés tiene su principio general de que "la comunidad más poderosa y más independiente es la que está basada en la razón y guiada por ésta[561]". El propósito de la sociedad civil "no es otra cosa que la paz y la seguridad de la vida. Y, en consecuencia, el mejor dominio es aquel en el que los hombres viven en unidad y las leyes son respetadas[562]". En el *Tratado Teológico-Político* afirma que el Estado más racional es también el más libre, puesto que vivir libremente es "vivir con pleno consentimiento bajo la entera guía de la razón[563]". Y

esa clase de vida se asegura del mejor modo en una democracia, “que puede definirse como una sociedad que ejerce todo su poder como un todo[564]”. La democracia es “de todas las formas de gobierno la más natural y la más consonante con la libertad individual. En ella nadie transfiere su derecho natural de modo tan absoluto que deje de tener voz en los asuntos; solamente los cede a la mayoría de una sociedad de la que él es una unidad. Así, todos los hombres continúan siendo iguales, como lo eran en el estado de naturaleza[565]”. En una democracia, dice Spinoza, las órdenes irracionales son menos de temer que en cualquier otra forma de constitución; porque “es casi imposible que la mayoría de un pueblo, especialmente si es una gran mayoría, convenga en un designio irracional. Y, además, la base y la finalidad de una democracia es evitar los deseos irracionales y poner a los hombres en la mayor medida posible bajo el control de la razón, de modo que puedan vivir en paz y armonía[566]”.

4

Relaciones entre estados.

Al discutir la mejor forma de constitución de una manera *a priori*, Spinoza seguía los pasos de predecesores como Aristóteles. Sería vano buscar en él un sentido del desarrollo histórico real. Lo que distingue a Spinoza de los grandes escritores griegos en materia política, así como de los escolásticos, es el énfasis que pone en el poder. En el estado de naturaleza el derecho solamente está limitado por el poder, y en la sociedad civil la soberanía descansa en el poder. Es verdad que los miembros de un Estado están obligados a obedecer las leyes, pero la razón fundamental de ello se encuentra en que el soberano tiene poder para obligarles. Ésa no es toda la historia, desde luego. Spinoza fue en algunos aspectos un tenaz "realista" político; pero al mismo tiempo subrayó que el Estado tiene la función de proporcionar la estructura en que los hombres puedan vivir racionalmente. Tal vez consideró que la mayoría de los hombres son conducidos por el deseo y no por la razón, y que el propósito fundamental de la ley es, por así decirlo, el de ponerles un freno. Pero su ideal fue sin duda el de que la ley fuese racional y que los seres humanos fuesen guiados, en su conducta privada y en su obediencia a las leyes, por la razón más bien que por el miedo. Sea como sea, es en el poder en donde se apoya la autoridad política, aunque nunca se abuse de ese poder. Y si el poder desaparece, desaparece también toda pretensión de autoridad.

La importancia atribuida por Spinoza al poder se pone claramente de manifiesto en su modo de ver las relaciones entre Estados. Diferentes Estados pueden convenir acuerdos mutuos, pero no hay autoridad alguna que haga obligatorios tales acuerdos, como ocurre en los contratos entre los miembros de un mismo Estado. En consecuencia, las relaciones entre Estados no están gobernadas por la ley, sino por el poder y el interés egoísta. Un convenio entre diferentes Estados "solamente es válido mientras basa en la fuerza los riesgos y las ventajas. Nadie acepta un compromiso ni se ata a lo pactado a menos que tenga una esperanza en un aumento de bien, o miedo a algún mal; si se suprime esa base, el pacto se anula. Así lo ha mostrado abundantemente la experiencia[567]".

Los Estados, pues, en sus relaciones mutuas se encuentran en la posición de los individuos considerados aparte del pacto social y de la sociedad organizada a la que

dicho pacto da origen. Spinoza apela a la experiencia para confirmación de su teoría, y para reconocer que ésta expresa un hecho histórico no hay sino que reflexionar en las modernas discusiones acerca de la necesidad de alguna autoridad internacional.

5

Libertad y tolerancia.

A pesar del énfasis puesto por Spinoza en el poder, su ideal era, como hemos visto, la vida de razón. Y una de las características principales de una sociedad racionalmente organizada tenía que ser, según convicción de Spinoza, la tolerancia religiosa. Lo mismo que a Hobbes, a Spinoza le llenaba de horror el pensamiento de las divisiones y guerras religiosas, pero su idea de cuál fuera el remedio adecuado era muy distinta. Porque mientras Hobbes tendía a pensar que el único remedio se encontraba en subordinar la religión al poder civil, es decir, en un completo erastianismo, Spinoza dio la mayor importancia a la tolerancia en materia de creencias religiosas. Tal actitud se seguía del modo más natural de sus principios filosóficos. Porque él hacía una firme distinción entre el lenguaje de la filosofía y el de la teología. La función de este último no consiste en proporcionar información científica, sino en impulsar a las personas a adoptar ciertas líneas de conducta. Así pues, siempre que la línea de conducta a la que lleva un determinado equipo de creencias religiosas no sea perjudicial al bien de la sociedad, debe concederse plena libertad a quienes encuentran ayuda o consuelo en ese equipo de creencias. Hablando de la libertad religiosa disfrutada en Holanda, Spinoza dice que desea mostrar que "no solamente tal libertad puede ser concedida sin perjuicio para la paz pública, sino también que, sin tal libertad, no puede florecer la piedad ni asegurarse la paz pública[568]". Y concluye que "cada uno debe ser libre para elegir por sí mismo los fundamentos de su credo, y que la fe no debe ser juzgada sino por sus frutos[569]".

El derecho sobre los propios juicios, sentimientos y creencias es algo que uno no puede enajenar por ningún pacto social. Todo hombre es "por derecho natural inabrogable, dueño de sus propios pensamientos", y "no puede, sin desastrosos resultados, ser obligado a hablar solamente de acuerdo con los dictados del poder supremo[570]". Verdaderamente, "la debida finalidad del gobierno es la libertad", dice Spinoza. Porque "el objeto del gobierno no es transformar a los hombres de seres racionales en bestias o muñecos, sino ponerles en condiciones de desarrollar sus mentes y cuerpos en seguridad y emplear su razón libremente[571]". Así pues, la tolerancia no ha de limitarse a la esfera de la religión. Siempre que un hombre

critique al soberano por convicción racional, y no por un deseo de crear dificultades o promover la sedición, debe permitírsele exponer su opinión libremente. El cuidado del bienestar público pone un límite a la libertad de palabra; la mera agitación, la incitación a la rebelión o a la desobediencia a las leyes, y la perturbación de la paz no pueden ser razonablemente permitidas. Pero la discusión racional y la crítica hacen más bien que mal. De la tentativa de aplastar la libertad y regimentar el pensamiento y la palabra resultan grandes males. No es posible suprimir toda libertad de pensamiento; y, si se suprime la libertad de expresión, el resultado es que los necios, los aduladores, los insinceros y los faltos de escrúpulos florecen. Además, "la libertad es absolutamente necesaria para el progreso en las ciencias y las artes liberales[572]". Y esa libertad se asegura del mejor modo en una democracia, "la más natural de las formas de gobierno", aquella en la cual "cada uno se somete al control de la autoridad sobre sus acciones, pero no sobre su juicio o su razón[573]".

Es conveniente poner de manifiesto ese aspecto de la teoría política de Spinoza, porque el concentrarse indebidamente en aquellos elementos de la misma que son comunes a él y a Hobbes puede dar fácilmente una impresión falsa: obscurece el hecho de que su ideal era la vida de la razón, y que él no alababa el poder por el poder, aun cuando estuviese convencido no solamente de que el poder juega un papel de la mayor importancia en la vida política, sino también de que así ha de ser por razones metafísicas y psicológicas. Además, aunque está claro que el propio Spinoza no creía en una determinada revelación divina de verdades enunciables, de modo que sus premisas eran diferentes de las de los creyentes en una revelación así, el problema que él discutió es un verdadero problema para todo el mundo. Por una parte, la fe es en todo caso algo que no puede ser forzado; y las tentativas de forzarla llevan a malos resultados. Por otra parte, una tolerancia completa e ilimitada es, como vio Spinoza, impracticable. Ningún gobierno puede permitir la incitación al asesinato político, por ejemplo, o la propaganda sin freno de creencias que conducen directamente al crimen. El problema de Spinoza, como el de los hombres de una edad posterior, es el de combinar la mayor suma posible de libertad con la preocupación por el bien público. No puede esperarse que todos coincidan a propósito de los límites precisos de la tolerancia; y, en todo caso, sería sumamente difícil zanjar tal cuestión *a priori* y sin referencias a las circunstancias históricas. Para presentar un ejemplo muy obvio, todas las personas razonables convienen en que en tiempos de guerra o de crisis nacional las libertades pueden tener que ser restringidas de un modo que, en otras circunstancias, no sería deseable. Pero los principios generales de que los gobiernos deben fomentar la libertad en vez de destruirla, y que para un verdadero desarrollo cultural se necesita la libertad, son tan válidos ahora como cuando Spinoza los enunció.

6

Influencia de Spinoza y diferentes apreciaciones de su filosofía.

Durante un tiempo considerable después de su suerte, se dijo frecuentemente que Spinoza era un "ateo", y, en la medida en que se hizo mayor caso de él, fue, en general, para atacarle. Indudablemente, la razón principal de que se le llamara ateo estaba en su identificación de Dios con la naturaleza. La acusación de ateísmo ha sido vehementemente rechazada por muchos de los modernos admiradores de Spinoza. Pero la cuestión no puede ser zanjada con especial sencillez, y no, desde luego, mediante el empleo de un lenguaje emotivo de un lado o del otro. La única manera adecuada de resolverla de un modo racional es determinar el significado a asignar a la palabra "Dios", y decidir entonces si Spinoza negaba o no la existencia de Dios así entendido. Pero ni siquiera ese procedimiento es tan sencillo de seguir en la práctica como podría parecer a primera vista. Sería razonable decir que, si la palabra "Dios" se entiende en su sentido judeo-cristiano, como designando a un ser personal que trasciende a la naturaleza, la acusación de "ateísmo" era correcta; porque es verdad que Spinoza negaba la existencia de un ser personal que trascendiese a la naturaleza. Así, cuando su biógrafo luterano John Colerus dice, en su *Life of Benedict de Spinoza*, que el filósofo "se toma la libertad de emplear la palabra 'Dios' en un sentido desconocido para todo cristiano", y que, en consecuencia, la doctrina de. Spinoza es ateísmo, puede decirse que el enunciado es obviamente verdadero, si se entiende por "ateísmo" la negación de la existencia de Dios en el sentido en que esta palabra es entendida por los cristianos. Ahora bien, Spinoza podría replicar que él definía a Dios como el ser absolutamente infinito, y que también los cristianos entienden por Dios el ser infinito, aunque, en su opinión, no comprenden las implicaciones de dicha definición. Y podría añadir que su propia identificación de Dios y la naturaleza era expresión, no de ateísmo, sino de una verdadera comprensión de lo que quiere decir "Dios", cuando "Dios" se define como el ser absolutamente infinito. Aun así, subsiste el hecho de que los cristianos, filósofos o no, afirman la transcendencia de Dios, y no identifican a Dios con la naturaleza; y si el término "Dios" se entiende del modo en que todos los cristianos lo entienden, sean o no filósofos, puede decirse que Spinoza fue un ateo, ya que negó la existencia de Dios así entendido. Si la acusación de ateísmo sé interpreta de ese modo, es difícil ver por

qué puede suscitar indignación. Cabe presumir que los escritores que se indignan ante tal acusación, o bien piensan en los epítetos abusivos que a veces se le añaden, o bien protestan contra el uso del término “Dios” en un sentido exclusivamente cristiano.

Pero no solamente los teólogos han criticado y menospreciado a Spinoza. Bayle, en su *Diccionario*, no sólo presenta a Spinoza como un ateo, sino que además condena su filosofía como absurda. Y Diderot adoptó más o menos la misma línea en su artículo de la *Enciclopedia*. Verdaderamente, los filósofos de la Ilustración francesa, en general, aunque respetaban a Spinoza como hombre y les satisfacía la oportunidad de presentar el ejemplo de un pensador virtuoso aunque nada ortodoxo, no extendieron su respeto a la filosofía del mismo. La consideraban como una sofistería obscura, y como juegos de manos con términos y fórmulas geométricas y metafísicas. Hume observó que “el principio fundamental del ateísmo de Spinoza” se encuentra en su monismo, al que llamó “una horrible hipótesis[574]”. Pero como Hume combinaba eso con la afirmación de que “la doctrina de la inmaterialidad, simplicidad e indivisibilidad de una substancia pensante es un verdadero ateísmo, y servirá para justificar todos aquellos sentimientos por los que Spinoza es tan universalmente infamado”, se pueden sentir ciertas dudas en cuanto al horror de Hume por la “hipótesis” de Spinoza. Por otra parte, está claro que Hume consideraba que tanto la doctrina cartesiana de una substancia pensante inmaterial como la doctrina espinoziana de una substancia única, son ininteligibles.

Atacada por una parte por los teólogos, y, por otra, por los filósofos, la doctrina de Spinoza apenas aparecía digna de seria consideración. Pero, con el transcurso del tiempo, la corriente cambió. En 1780 Lessing tuvo su famosa conversación con Jacobi, en la que expresó su aprecio de Spinoza, y lo que a éste debía. También Herder apreció a Spinoza, y Novalis describió a éste, en una frase muy citada, como “embriagado de Dios”. Heine, escribió calurosamente sobre Spinoza, y Goethe habló de la influencia que en él mismo ejerció el filósofo judío, de la calma y resignación que puso en su alma la lectura de la *Ética, y* de la amplia y desinteresada visión de la realidad que esa obra le abrió. Los románticos alemanes en general (y no pretendo implicar que sea adecuado etiquetar como “romántico” a Goethe, aunque éste pudiese dar expresión al romanticismo) encontraron, o creyeron encontrar en Spinoza, un alma gemela. Para ellos, dado su sentido de la totalidad y su inclinación a una visión poética y cuasi-mística de la naturaleza, Spinoza era el “panteísta” que no situaba a Dios en una remota transcendencia, sino que veía en la naturaleza una teofanía o manifestación inmanente de Dios. Y filósofos alemanes como Schelling y Hegel, los filósofos del movimiento romántico, pusieron el espinozismo en la corriente principal de la filosofía europea. Para Hegel, el sistema de Spinoza fue una importante etapa integrante del desarrollo del pensamiento europeo. La idea espinoziana de Dios como substancia era inadecuada, porque Dios debe ser concebido como espíritu; pero la acusación de ateísmo era infundada. “El espinozismo —dice Hegel— podría llamarse realmente, con el mismo o mejor derecho, ‘acosmismo’, puesto que, según la doctrina

de Spinoza, no es al mundo, existencia finita, el universo, a lo que hay que atribuir realidad y permanencia, sino más bien sólo a Dios, como lo substancial[575]». En Inglaterra, Coleridge escribió entusiásticamente de Spinoza, y Shelley comenzó una traducción del *Tractatus theologico-politicus.*

Si sus primeros críticos le consideraron ateo, y para los románticos fue un panteísta, numerosos escritores modernos tienden a presentar a Spinoza como un precursor especulativo de una visión completamente científica del mundo. Porque hizo un intento tenaz e insistente de dar una explicación naturalista de los acontecimientos, sin recurrir a explicaciones en términos de lo sobrenatural o lo transcendente, o de causas finales. Los que subrayan ese aspecto del pensamiento de Spinoza no olvidan que éste fue un metafísico que pretendía dar una explicación "última" del mundo. Pero piensan que su idea de naturaleza como un cosmos orgánico que puede ser entendido sin postular nada fuera de la naturaleza, puede ser considerada como un vasto programa especulativo para la investigación científica, por más que el método que la investigación científica necesita no ser el método empleado por Spinoza en su filosofía. Para ellos, pues, la idea central del espinozismo es la idea de naturaleza como un sistema que puede ser científicamente investigado. La interpretación hegeliana de Spinoza es puesta a un lado, y tal vez pueda decirse que avanza de nuevo al primer término la interpretación "ateísta", con tal de que se recuerde que si esos escritores utilizaran en este contexto la palabra "ateísmo", ésta no tendría para ellos los armónicos injuriosos que tenía para los primeros críticos teológicos de Spinoza.

Es difícil decir de una manera precisa cuánta verdad pueda haber en cada una de esas líneas de interpretación, Leer el espíritu y atmósfera del movimiento romántico en el pensamiento de Spinoza es ciertamente incorrecto, y si hubiera que elegir entre una interpretación romántica y una interpretación naturalista, ciertamente la segunda sería preferible. Aunque así sea, y aunque el pensamiento de Spinoza parece haberse alejado mucho de sus orígenes judíos, en la dirección de un monismo naturalista, sus doctrinas de la divinidad infinita y de los atributos divinos desconocidos sugieren que los orígenes religiosos de su pensamiento no quedaron en modo alguno completamente obscurecidos por su ulterior desarrollo. Además, tenemos que recordar que Spinoza no estuvo simplemente interesado en seguir el rastro de las conexiones causales y exhibir la serie infinita de las causas como un sistema encerrado en sí mismo. No en balde el título de su obra principal es *Ética.* Spinoza estaba interesado por el logro de la verdadera paz de la mente, y por la liberación de la servidumbre de las pasiones. En un pasaje famoso en los comienzos del *Tratado sobre la corrección del entendimiento,* Spinoza habla de la vanidad y futilidad de las riquezas, la fama y los placeres; de la búsqueda de la felicidad suprema y del máximo bien. Porque "solamente el amor a una cosa eterna e infinita alimenta al alma de placer, y está libre de todo dolor; así pues, éste ha de ser muy deseado y buscado con todas nuestras fuerzas[576]". Y, más adelante: "Deseo dirigir todas las ciencias en una

misma dirección, o hacia un mismo fin, a saber, a conseguir la mayor perfección humana posible; y así, todo aquello que en las ciencias no promueve ese empeño, debe ser rechazado como inútil, es decir, en una palabra, todos nuestros empeños y pensamientos tienen que ser dirigidos hacia ese único fin[577]”. Y en una carta a Van Blyenbergh dice Spinoza: “Mientras tanto, yo sé (y ese conocimiento me proporciona el más elevado contento y paz del alma) que todas las cosas ocurren por el poder y decreto inmutable de un ser supremamente perfecto[578]”.

Pero no hay que dejarse desorientar por el empleo de frases como “el amor intelectual de Dios”, de modo que se interprete a Spinoza como si fuese un místico religioso al estilo de Eckhart. Realmente, al interpretar a Spinoza es esencial no olvidar que hay que entender sus términos y frases en el sentido de sus propias definiciones, y no en el sentido que tienen en el “lenguaje ordinario”. En la filosofía de Spinoza los términos reciben un significado técnico, que muchas veces es diferente del sentido que se les atribuiría de una manera natural y espontánea. La idea de que la filosofía de Spinoza fue un filosofía del misticismo religioso sólo se concibe cuando uno se empeña en olvidar sus definiciones de términos como “Dios” y “amor”, y la luz que esas definiciones esparcen sobre todo el sistema.

CAPÍTULO XV - LEIBNIZ - I

Vida. — El De Arte Combinatoria *y la idea de armonía. — Escritos. — Diferentes interpretaciones del pensamiento de Leibniz.*

1

Vida.

Gottfried Wilhelm Leibniz nació en Leipzig en 1646, hijo de un profesor de filosofía moral de la universidad. Leibniz, niño precoz, estudió la filosofía griega y la escolástica, y él mismo nos cuenta que cuando tenía unos trece años leía a Suárez con tanta facilidad como la gente acostumbra a leer novelas. A la edad de quince años ingresó en la universidad, y estudió bajo la dirección de James Thomasius. Conoció pensadores “modernos”, como Bacon, Hobbes, Gassendi, Descartes, Kepler y Galileo, que le parecieron ejemplos de “una filosofía mejor”. Y, según sus recuerdos, discutió consigo mismo, en el curso de paseos solitarios, si conservaría la idea aristotélica de las formas substanciales o adoptaría la teoría mecanicista. El mecanicismo prevaleció, aunque el propio Leibniz trató más tarde de combinar elementos aristotélicos con las ideas nuevas. Verdaderamente, la influencia de sus estudios juveniles de aristotelismo y escolasticismo es patente en sus escritos posteriores; y de todos los principales filósofos del período “moderno” pre-kantiano, Leibniz fue probablemente el que poseyó un conocimiento más extenso de los escolásticos. Indudablemente, Leibniz los conocía mucho mejor que Spinoza. Y su tesis de bachiller (1663) sobre el principio de individuación fue escrita bajo la influencia del escolasticismo, aunque de dirección nominalista.

En 1663 Leibniz fue a Jena, donde estudió matemáticas bajo la dirección de Erhard Weigel. Se consagró luego al estudio de la jurisprudencia, e hizo su doctorado de Leyes en Altdorf, en 1667. Rechazó una oferta de una cátedra universitaria en Altdorf, porque, según dijo, tenía otros proyectos muy diferentes. Habiéndosele concedido un puesto en la corte del Elector de Mainz, Leibniz fue enviado a París, con una misión diplomática, en 1672; allí trabó conocimiento con hombres como Malebranche y Arnauld. En 1673 visitó Inglaterra, donde conoció a Boyle y Oldenburg. De vuelta a París, permaneció allí hasta 1676, y ese año, último de su estancia, resultó memorable por ser el de su descubrimiento del cálculo infinitesimal. Aunque Leibniz no tenía noticias de ello, Newton ya había escrito sobre el mismo tema. Pero el inglés se retrasó mucho en publicar sus hallazgos, lo que no hizo hasta 1687, mientras que Leibniz los publicó en 1684. De ahí la disputa, falta de provecho, sobre la prioridad del descubrimiento.

En su viaje de regreso a Alemania, Leibniz visitó a Spinoza. Ya había tenido correspondencia con éste, y sentía una extraordinaria curiosidad por su filosofía. Las relaciones exactas entre Leibniz y Spinoza no están muy claras. El primero criticó una y otra vez las teorías del segundo, y cuando hubo estudiado las obras póstumas de éste hizo persistentes tentativas de comprometer a Descartes, presentando el espinozismo como consecuencia lógica del cartesianismo. La filosofía de Descartes, según Leibniz, conduce, a través del espinozismo, hacia el ateísmo. Por otra parte, está claro que la insaciable curiosidad de Leibniz en materias intelectuales produjo en él un vivo interés por la doctrina de Spinoza, aun cuando no hiciese un estudio profundo de la misma, y que la encontró estimulante. Además, habida cuenta del carácter diplomático de Leibniz, se ha sugerido que su vigorosa repudiación del espinozismo pudo *estar* inspirada en parte por su deseo de mantener una reputación de ortodoxia. Pero, aunque Leibniz fuese un diplomático, un cortesano y un hombre de mundo, cosas que Spinoza no era, y aunque se preocupase de edificar a sus diversos patrones y a sus conocidos eminentes, no hay una verdadera razón, según pienso, para creer que su oposición a Spinoza fuera insincera. Él había llegado ya a alguna de las principales ideas de su propia filosofía por el tiempo en que estudió a Spinoza, y aunque ciertas afinidades en sus respectivas filosofías estimulasen su interés y, probablemente, también su ansiedad por disociarse públicamente de Spinoza, las diferencias entre sus respectivas posiciones eran de amplio alcance.

Debido a su asociación con la casa de Hannover, Leibniz se vio comprometido a compilar la historia de la familia, es decir, la familia Brunswick. Pero sus intereses y actividades eran múltiples. En 1682 fundó en Leipzig las *Acta eruditorum*, y en 1700 fue nombrado primer presidente de la Sociedad de las Ciencias de Berlín, que sería más tarde la Academia Prusiana. Además de su interés en la fundación de sociedades eruditas, se ocupó del problema de unir las diversas confesiones cristianas. Ante todo, se esforzó por lograr unas bases comunes para el acuerdo entre católicos y protestantes. Más tarde, cuando se dio cuenta de que las dificultades eran mayores de lo que él había imaginado, trató, aunque también sin éxito, de preparar el camino para la reunión de las ramas calvinista y luterana del protestantismo. Otro de sus proyectos fue un plan para una alianza entre estados cristianos, la formación de una especie de Europa Unida; y, no habiendo conseguido interesar a Luis XIV de Francia, se dirigió, en 1711, al zar Pedro el Grande. Se esforzó en conseguir una alianza entre el zar y el emperador. Pero sus planes de inducir a los monarcas cristianos a abandonar sus disputas y unirse en alianza frente al mundo no cristiano fracasaron como habían fracasado sus proyectos de reunificación de las confesiones cristianas. Puede mencionarse también que Leibniz se tomó un interés considerable en la información acerca del Lejano Oriente, que comenzaba entonces a infiltrarse en Europa; y que defendió calurosamente a los misioneros jesuitas de China en relación con la controversia de los ritos.

Leibniz fue uno de los hombres más distinguidos de su tiempo, y disfrutó del

patrocinio de muchas personas eminentes. Pero los últimos años de su vida fueron amargados por desconsideraciones, y cuando, en 1714, el Elector de Hannover se convirtió en el rey Jorge I de Inglaterra, Leibniz no fue elegido para acompañarle a Londres. Su muerte, en 1716, pasó inadvertida incluso en la Academia que había fundado en Berlín, y la Academia Francesa fue el único Cuerpo erudito que honró su memoria.

2

El De Arte Combinatoria *y la idea de armonía.*

La carrera de Leibniz como escritor filosófico ha de verse sobre el fondo de esa variada actividad y de esa multiplicidad de intereses. Su historia de la casa de Brunswick cae, desde luego, en un apartado distinto. Planeada en 1692, y llevada adelante intermitentemente hasta la muerte del autor, aunque nunca ultimada, no se publicó hasta 1843-5. Por el contrario, entre su obra filosófica y su interés por la fundación de sociedades eruditas, por la reunión de los cristianos, y por fomentar una alianza de estados cristianos, hay una conexión mucho más íntima de lo que puede parecer a primera vista.

Para captar esa conexión es necesario tener presente el papel que desempeña en el pensamiento de Leibniz la idea de armonía universal. La idea del universo como un sistema armonioso en el que hay al mismo tiempo unidad y multiplicidad, coordinación y diferenciación de partes, parece haber sido una idea reguladora, probablemente *la* idea reguladora, desde la juventud de Leibniz. Por ejemplo, en una carta a Thomasius, escrita en 1669, cuando Leibniz tenía veintitrés años, después de mencionar dichos como "la naturaleza nada hace en vano " y "todas las cosas tratan de evitar su propia destrucción", observa: "Pero, como en la naturaleza no hay realmente sabiduría ni apetito alguno, ese bello orden resulta del hecho de que la naturaleza es el reloj de Dios *(horologium Dei)*[579]". De modo parecido, en una carta a Magnus Wedderkopf, escrita en 1671, Leibniz afirma que Dios, el creador, quiere lo que es más armonioso. La idea del cosmos como una armonía universal había sido notoria en los escritos de filósofos renacentistas como Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, y también había sido puesta de relieve por Kepler y John Henry Bisterfeld, al que Leibniz menciona apreciativamente en su *De Arte Combinatoria* (1666). Él mismo la desarrollaría más tarde en términos de su teoría de las mónadas, pero estaba presente en su mente mucho antes de que escribiera la *Monadología.*

En el *De Arte Combinatoria,* Leibniz propuso un desarrollo de un método sugerido por los escritos de Ramón Llull, el franciscano medieval, y por "matemáticos y filósofos modernos. Consideró en primer lugar el análisis de términos complejos en términos simples. "El análisis es como sigue. Resuélvase 1 un término dado en sus partes formales, esto es, defínase. Resuélvanse luego esas partes en sus

propias partes, o dénse definiciones de los términos de la (primera) definición, hasta (que se alcancen las) partes simples o términos indefinibles[580]”. Esos términos simples o indefinibles constituirían un alfabeto de los pensamientos humanos. Porque, así como todas las palabras y frases son combinaciones de las letras del alfabeto, pueden también las proposiciones considerarse como resultado de combinaciones de términos simples o indefinibles. El segundo paso en el plan de Leibniz consiste en representar esos términos indefinibles por símbolos matemáticos. Entonces, si se puede encontrar el modo adecuado de “combinar” esos símbolos, se habrá formado una lógica deductiva del descubrimiento, que serviría no solamente para demostrar verdades ya conocidas, sino también para descubrir verdades nuevas.

Leibniz no pensaba que todas las verdades pudieran deducirse o *priori:* hay proposiciones contingentes que no pueden ser deducidas de esa manera. Por ejemplo, que Augusto fuese emperador de Roma, o que Cristo naciese en Belén, son verdades conocidas por investigación en los hechos de la historia, no mediante una deducción lógica a partir de definiciones. Y, además de los enunciados históricos particulares, hay también proposiciones universales cuya verdad es conocida mediante la observación y la inducción, no mediante la deducción. Su verdad “se funda no en la esencia (de la cosa) sino en su existencia; y son verdaderas como por azar[581]”. Volveré más tarde a la distinción leibniziana entre proposiciones contingentes y necesarias; por el momento, baste con decir que hizo esa distinción. Pero es importante entender que por proposiciones *quarum veritas in essentia fundata est* no se refería simplemente a las proposiciones de la lógica formal y de la matemática pura. Su ideal de una lógica deductiva y científica fue debido en gran parte, sin duda alguna, a esa influencia de las matemáticas que puede verse en el pensamiento de otros filósofos racionalistas de la época; pero, lo mismo que éstos, Leibniz pensaba que el método deductivo podría utilizarse para el desarrollo de sistemas de proposiciones verdaderas en esferas que no fuesen las de la lógica y las matemáticas. Leibniz anticipó, en idea general, la posterior lógica simbólica; pero el desarrollo de sistemas de lógica pura y de matemática pura no era sino un aspecto de su plan total. Él pensaba que el método deductivo puede ser utilizado para desarrollar las ideas y verdades esenciales de la metafísica, la física, la jurisprudencia, e incluso la teología. El descubrimiento del simbolismo matemático adecuado proporcionaría un lenguaje universal, una *characteristica universalis,* y, mediante el uso de dicho lenguaje en las diferentes ramas de la erudición, el conocimiento humano podría desarrollarse indefinidamente de tal modo que no habría ya más lugar para teorías rivales que el que hay en el campo de la matemática pura.

Leibniz soñó, pues, en una ciencia universal, de la que la lógica y las matemáticas no serían sino partes. Y lo que le llevó a extender el alcance del método deductivo más allá de los límites de la lógica formal y la matemática pura fue en gran parte su convicción de que el universo constituye un sistema armonioso. En el *De Arte Combinatoria*[582] llama la atención sobre la doctrina de Bisterfeld de las conexiones

esenciales entre todos los seres. Un sistema deductivo de lógica o de matemáticas es una ilustración o ejemplo de la verdad general de que el universo es un sistema. De ahí que pueda haber una ciencia deductiva de la metafísica, una ciencia del ser.

El hecho de que la completa realización del grandioso esquema de Leibniz postulase el análisis de verdades complejas en verdades simples, y de términos definibles en términos indefinibles, ayuda a explicar su interés en la formación de sociedades eruditas. Porque Leibniz concibió la idea de una enciclopedia completa del saber humano, de la cual pudieran ser extraídas, por así decirlo, las ideas simples fundamentales. Y él esperaba que resultaría posible contar con la ayuda de las academias y sociedades eruditas en dicha empresa. También esperaba que las órdenes religiosas, particularmente los jesuitas, cooperarían en la construcción de la enciclopedia proyectada.

El sueño lógico de Leibniz ayuda también a explicar la actitud que adoptó a propósito de la reunificación de los cristianos. Porque él pensaba que sería posible seleccionar cierto número de proposiciones teológicas esenciales en las que pudieran convenir todas las confesiones. Nunca intentó realmente poner en ejecución su plan, pero su *Systema theologicum* (1686) se esforzó en encontrar una base común en la que pudiesen coincidir católicos y protestantes. Su ideal de armonía era, desde luego, más fundamental que la idea de deducir lógicamente una especie de máximo factor común para las confesiones cristianas.

Ese ideal de armonía se manifiesta también obviamente en el sueño leibniziano de la unión de los príncipes cristianos. También se manifestó en su modo de ver el desarrollo de la filosofía. La historia de la filosofía era para Leibniz una filosofía perenne. Un pensador puede subrayar especialmente un aspecto de la realidad o una verdad, y su sucesor un aspecto o una verdad distintos; pero en todos los sistemas hay verdad. La mayoría de las escuelas de filosofía, pensaba Leibniz, tienen razón en la mayor parte de lo que afirman, pero se equivocan en la mayor parte de lo que niegan. Por ejemplo, los mecanicistas tienen razón al afirmar que hay una causalidad eficiente mecánica, pero se equivocan al negar que la causalidad mecánica sirve a una finalidad. Tanto en el mecanicismo como en el finalismo, hay verdad.

3

Escritos.

La publicación del *Essay* de Locke, con su ataque a la doctrina de las ideas innatas, animó a Leibniz a preparar una réplica detallada, durante el período 1701-9. La obra no fue completamente terminada, y su publicación se retrasó por diversas razones. Apareció póstumamente, en 1765, bajo el título de *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano (Nouveaux essais sur l'entendement humain).* La otra única gran obra de Leibniz es sus *Ensayos sobre Teodicea (Essais de Théodicée).* Dicha obra, una respuesta sistemática al artículo "Rorarius" del *Diccionario Histórico y Crítico* de Bayle, fue publicada en 1710.

La filosofía de Leibniz, es decir, lo que a veces se llama su "filosofía popular", no fue expuesta en ningún gran tomo sistemático. Hay que buscarla en cartas, artículos, periódicos, y en obras breves como el *Discurso de Metafísica (Discours de métaphysique),* 1686, que envió a Arnauld, el *Nuevo sistema de la naturaleza, y de la interacción de las substancias (Systeme Nouveau de la nature et de la communication des substances,* 1695), *Los principios de la naturaleza y de la gracia (Principes de la nature et de la grace*, 1714) y la *Monadología (Monadologie*, 1714), que fue escrita para el príncipe Eugenio de Saboya. Pero dejó tras de sí una masa de manuscritos que han permanecido inéditos hasta hace relativamente poco. En 1903, Couturat publicó su importante colección *Opuscules et fragments inédits,* y en 1913 aparecieron en Kazan *Leibnitiana, Elementa Philosophiae Arcanae, de summa rerum,* edición de J. Jagodinski. La edición completa de los escritos de Leibniz, incluidas todas las cartas disponibles, iniciada por la Academia Prusiana de Ciencias, se planeó para comprender cuarenta volúmenes. Desgraciadamente, la continuidad de tan gran proyecto fue obstaculizada por acontecimientos políticos.

4

Diferentes interpretaciones del pensamiento de Leibniz.

La mayoría de las filosofías han dado origen a interpretaciones divergentes. En el caso de Leibniz, las diferencias entre las mismas han sido muy pronunciadas. Por ejemplo, según Couturat y Bertrand Russell, la publicación de las notas de Leibniz ha puesto de manifiesto que su filosofía metafísica se basaba en sus estudios lógicos. La doctrina de las mónadas, por ejemplo, estaba en estrecha conexión con el análisis sujeto-predicado de las proposiciones. Por otra parte, hay en su pensamiento inconsecuencias y contradicciones. En particular, su ética y su teología están en desacuerdo con sus premisas lógicas. La explicación, en opinión de Bertrand Russell, está en que Leibniz, con su preocupación por la edificación y por el mantenimiento de su reputación de ortodoxia, no se atrevió a sacar las conclusiones lógicas de sus premisas. "Ésa es la razón de que las mejores partes de su filosofía sean las más abstractas, y las peores aquellas que se refieren más de cerca a la vida humana[583]". Lord Russell no ha vacilado en trazar una firme distinción entre la filosofía popular de Leibniz y la "doctrina esotérica" del mismo[584].

Por el contrario, Jean Baruzi, en su obra *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'aprés des documents inédits,* mantuvo que Leibniz fue primordialmente un pensador de orientación religiosa, animado por encima de todo por el celo por la gloria de Dios. Otra interpretación fue la de Kuno Fischer, que vio en Leibniz la principal encarnación del espíritu de la Ilustración. Leibniz combinaba en sí mismo los diferentes aspectos de la Edad de la Razón, y en sus proyectos de reunificación cristiana y de alianza política de los estados cristianos podemos ver la expresión del punto de vista de la ilustración racional, en contraste con el fanatismo, el sectarismo y el nacionalismo estrecho. Para Windelband, así como para el idealista italiano Guido de Ruggiero, Leibniz fue esencialmente el precursor de Kant. En los *Nuevos Ensayos* Leibniz puso de manifiesto su creencia de que la vida del alma transciende de la esfera de la consciencia clara y distinta, y fue así un precursor de la idea de la unidad más profunda de sensibilidad y entendimiento, que los racionalistas de la Ilustración habían tendido a separar de una manera excesivamente tajante. En ese aspecto, Leibniz tuvo influencia sobre Herder. "Aún más importante fue otro efecto de la obra de Leibniz. Nada menos que Kant emprendió la tarea de construir la doctrina de los

Nouveaux Essais en un sistema de epistemología[585]”. Por otra parte, Louis Davillé, en su *Leibniz historien*, puso de relieve la actividad historiográfica de Leibniz y los trabajos que éste se tomó para la reunión de materiales procedentes de diversos lugares —en Viena e Italia, por ejemplo— para su historia de la casa de Brunswick.

Casi es innecesario decir que cada una de esas líneas de interpretación tiene su parte de verdad. Porque éstas no habrían sido seriamente propuestas por sus autores si no hubiesen contado, en cada caso, con algún fundamento en los hechos. Por ejemplo, es indudablemente verdad que hay una íntima conexión entre los estudios lógicos de Leibniz y su metafísica. Y también es verdad que escribió algunas reflexiones que indican que sentía cierta aprensión ante las posibles reacciones a que podrían dar lugar las conclusiones de las líneas de pensamiento que él desarrollaba, si llegaba a hacer públicas tales conclusiones. Por otra parte, aunque sea una exageración describir a Leibniz como una figura profundamente religiosa, no existen verdaderas razones para pensar que sus escritos teológicos y éticos fueran insinceros, o que no tuviesen un interés genuino por la realización de la armonía religiosa y política. Igualmente, es innegable que Leibniz encarnó muchos de los aspectos de la Edad de la Razón, mientras que es también verdad que se esforzó en superar algunos de los rasgos característicos de los filósofos de la Ilustración. Además, es cierto que en algunos aspectos importantes preparó el camino de Kant, mientras que, por otra parte, también fue un historiador.

Pero es difícil encasillar a Leibniz en ningún compartimiento singular. El lado lógico de su filosofía es indudablemente importante, y Couturat y Russell han hecho un buen servicio al llamar la atención sobre su importancia; pero las partes ética y teológica de su filosofía no son menos reales. Puede haber ciertamente, como mantiene Russell, inconsecuencias e incluso contradicciones en el pensamiento de Leibniz; pero eso no significa que tengamos derecho a hacer una distinción radical entre su pensamiento “exotérico” y “esotérico”. Leibniz fue sin duda una personalidad complicada, pero no fue una personalidad escindida. Del mismo modo, Leibniz es un pensador demasiado eminente y rico en aspectos para que pueda ser legítimo etiquetarle simplemente como “un pensador de la Ilustración” o “un precursor de Kant”. Y en cuanto a Leibniz como historiador, sería extraño subrayar ese aspecto de su actividad a expensas de su actividad como lógico, matemático y filósofo. Además, como ha argumentado Benedetto Croce, Leibniz carecía del sentido del desarrollo histórico que pudo exhibir un Vico. Su tendencia al panlogismo sabe más al espíritu racionalista de la Ilustración y el relativo olvido de *la* historia que caracterizó a ésta, que a la perspectiva histórica representada por Vico, aun cuando la monadología de Leibniz fuese en cierto sentido una filosofía del desarrollo. En resumen, una presentación ideal de Leibniz debería hacer justicia a todos los aspectos de su pensamiento, sin resaltar excesivamente ningún elemento a expensas de otros. Pero, en la medida en que el logro de ese ideal sea una posibilidad práctica, tendría que ser la obra de un experto leibniziano perfectamente familiarizado con la totalidad

de la correspondiente bibliografía, y sin un molino particular al que procurar llevar el agua. Parece probable que Leibniz, en la práctica, estará siempre sujeto a controversias. Quizá sea eso inevitable en el caso de un hombre que nunca intentó realmente una síntesis sistemática de todo su pensamiento.

CAPÍTULO XVI - LEIBNIZ - II

La distinción entre verdades de razón y verdades de hecho. — Verdades de razón, o proposiciones necesarias. — Verdades de hecho, o proposiciones contingentes. —El principio de perfección.—La substancia.—La identidad de los indiscernibles.—La ley de continuidad.— El "panlogismo" de Leibniz.

1

La distinción entre verdades de razón y verdades de hecho.

En este capítulo me propongo discutir algunos de los principios lógicos de Leibniz. Y el primer punto a explicar es la distinción fundamental entre verdades de razón y verdades de hecho. Para Leibniz, toda proposición posee la forma sujeto-predicado, o puede ser analizada en una proposición o serie de proposiciones de esa forma. La forma sujeto-predicado de la proposición es, pues, fundamental. Y la verdad consiste en la correspondencia de una proposición con la realidad, posible o actual. "Contentémonos con buscar la verdad en la correspondencia de las proposiciones en la mente con las cosas en cuestión. Es verdad que también he atribuido verdad a las ideas al decir que las ideas son verdaderas o falsas; pero entonces me refiero realmente a la verdad de las proposiciones que afirman la posibilidad del objeto de la idea. En el mismo sentido podemos decir también que un ser es verdadero, es decir, la proposición que afirma su existencia actual o al menos posible[586]".

Pero las proposiciones no son todas de la misma especie, y hay que hacer una distinción entre verdades de razón y verdades de hecho. Las primeras son proposiciones necesarias, en el sentido de que son o proposiciones evidentes por sí mismas o reducibles a otras que lo son. Si sabemos realmente lo que una de esas proposiciones significa, vemos que su contradictoria no puede concebirse como verdadera. Todas las verdades de razón son necesariamente verdaderas, y su verdad descansa en el principio de contradicción. No se puede negar una verdad de razón sin caer en contradicción. Leibniz se refiere también al principio de contradicción como principio de identidad. "La primera de las verdades de razón es el principio de contradicción, o, lo que es lo mismo, el de identidad[587]". Para utilizar un ejemplo facilitado por el propio Leibniz, no podemos negar la proposición de que el rectángulo equilátero es rectángulo sin caer en contradicción.

Las verdades de hecho, por el contrario, no son proposiciones necesarias. Sus opuestas son concebibles; y es posible negarlas sin contradicción lógica. Por ejemplo, la proposición de que John Smith existe, o de que John Smith se ha casado con Mary Brown, no es una proposición necesaria, sino contingente. En efecto, es lógicamente y metafísicamente inconcebible que John Smith no exista mientras existe. Pero la

proposición cuya opuesta es inconcebible no es el enunciado existencial de que John Smith existe, sino el enunciado hipotético de que si John Smith existe puede al mismo tiempo no existir. El enunciado existencial, verdadero, de que John Smith existe actualmente es una proposición contingente, una verdad de hecho. No podemos deducirla a partir de una verdad *a priori* evidente por sí misma; conocemos su verdad *a posteriori.* Al mismo tiempo, tiene que haber una razón suficiente para la existencia de John Smith. "Las verdades de razón son necesarias y su opuesto es imposible; las verdades de hecho son contingentes y su opuesto es posible[588]". Pero si John Smith existe realmente, tiene que haber una razón suficiente para su existencia; es decir, si es verdad que John Smith existe, tiene que haber una razón suficiente para que lo sea. Las verdades de hecho se apoyan, pues, en el principio de razón suficiente. Pero no se apoyan en el principio de contradicción, puesto que su verdad no es necesaria y sus opuestas son concebibles.

Ahora bien, para Leibniz, las proposiciones contingentes o verdades de hecho son analíticas en un sentido que vamos a explicar. Así pues, si utilizamos su lenguaje, no podemos identificar simplemente las verdades de razón con proposiciones analíticas y las verdades de hecho con proposiciones sintéticas. Pero, dado que nosotros podemos mostrar que lo que Leibniz llama "verdades de razón" son analíticas, es decir, dado que en el caso de las verdades de razón podemos mostrar que el predicado está contenido en el sujeto, mientras que en el caso de las verdades de hecho somos incapaces de mostrar que el predicado está contenido en el sujeto, podemos, en esa medida, decir que las "verdades de razón" de Leibniz son proposiciones analíticas y sus "verdades de hecho" proposiciones sintéticas. Además, podemos hacer la siguiente amplia distinción entre el conjunto de las verdades de razón y el de las verdades de hecho. El primero comprende la esfera de lo posible, mientras que el segundo comprende la esfera de lo existencial. Hay, sin embargo, una excepción a la regla de que las proposiciones existenciales son verdades de hecho y no de razón. Porque la proposición de que Dios existe es una verdad de razón o proposición necesaria, y su negación supone, para Leibniz, una contradicción lógica. Más adelante volveré a ese tema. Pero, aparte de esa única excepción, ninguna verdad de razón establece la existencia de un sujeto. A la inversa, si, a excepción del único caso que acabamos de mencionar, una proposición verdadera hace aserción de la existencia de un sujeto, esa proposición es una verdad de hecho, una proposición contingente, y no una verdad de razón. La distinción leibniziana entre verdades de razón y verdades de hecho necesita, sin embargo, alguna elucidación ulterior, y me propongo decir algo más acerca de ella cuando llegue el momento.

2

Verdades de razón, o proposiciones necesarias.

Entre las verdades de razón están aquellas verdades primitivas que Leibniz llama “idénticas”. Son conocidas por intuición, y su verdad es evidente por sí misma. Se llaman “idénticas —dice Leibniz— porque parecen limitarse a repetir la misma cosa, sin darnos información alguna[589]”. Ejemplo de afirmativas idénticas son “cada cosa es lo que es”, y *“A* es *A”*, “el rectángulo equilátero es rectángulo”. Un ejemplo de negativa idéntica es “lo que es *A* no puede ser *no-A”*. Pero hay también negativas idénticas que se llaman “disparatas”, es decir, proposiciones que enuncian que el objeto de una idea no es el objeto de otra idea. Por ejemplo, “el calor no es la misma cosa que el color”. “Todo eso —dice Leibniz— puede ser afirmado independientemente de toda prueba o de la reducción a la oposición o al principio de contradicción, cuando esas ideas son suficientemente entendidas para no requerir análisis[590]”. Si entendemos, por ejemplo, lo que significan los términos “calor” y “color”, vemos inmediatamente, sin necesidad alguna de prueba, que el calor no es la misma cosa que el color.

Si se consideran los ejemplos leibnizianos de verdades primitivas de razón, en seguida se advierte que algunas de éstas son tautologías. Por ejemplo, la proposición de que un rectángulo equilátero es rectángulo, la «le que un animal racional es animal, o la de que *A es A*, son claramente tautológicas. Ésa es, por supuesto, la razón de que Leibniz diga que las proposiciones idénticas parecen repetir la misma cosa sin proporcionarnos información alguna. La opinión de Leibniz parece haber sido, ciertamente, que la lógica y las matemáticas puras son sistemas de proposiciones de la clase que ahora se llaman a veces “tautologías”. “El gran fundamento de las V matemáticas es el principio de contradicción o identidad, esto es, que una; proposición no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo, y que, en consecuencia, *A es A y no* puede ser no-*A* Ese principio singular es suficiente para demostrar cualquier parte de la aritmética y de la geometría, es decir, todos los principios matemáticos. Pero para pasar de las matemáticas a la filosofía natural se necesita otro principio, como he observado en mi *Teodicea.* Me refiero al principio de razón suficiente, esto es, que nada ocurre sin una razón por la cual deba ser así y no de otro modo[591]».

Leibniz tenía, por supuesto, perfecta consciencia de que la matemática necesita definiciones. Y, según él, la proposición de que tres es igual a dos más uno es “solamente la definición del término tres[592]”. Pero no aceptaría que todas las definiciones sean arbitrarias. Tenemos que distinguir entre definiciones nominales y reales. Estas últimas “manifiestan claramente que la cosa es posible[593]”, en tanto que las primeras, no. Hobbes, dice Leibniz, pensó que “las verdades eran arbitrarias porque dependían de definiciones nominales[594]”. Pero también hay definiciones reales, que definen claramente lo posible, y las proposiciones que se derivan de definiciones reales son verdaderas. Las definiciones nominales son útiles; pero solamente pueden ser fuente del conocimiento de la verdad “cuando está bien establecido, de otra manera, que la cosa definida es posible[595]”. “Para asegurarme de que lo que concluyo a partir de una definición es verdadero, tengo que saber que esa noción es posible[596]”. Las definiciones reales son, pues, fundamentales.

Así pues, en una ciencia como las matemáticas puras tenemos proposiciones evidentes por sí mismas o axiomas fundamentales, definiciones y proposiciones deducidas de ellos; y el conjunto de la ciencia pertenece a la esfera de lo posible. Hay aquí varios puntos a tener en cuenta. En primer lugar, Leibniz definía lo posible como lo no-contradictorio. La proposición de que la redondez es compatible con la cuadradidad es una proposición contradictoria, y eso es lo que quiere decir que la idea de un cuadrado redondo es contradictoria e imposible. En segundo lugar, las proposiciones matemáticas no son sino un ejemplo de verdades de razón; y podemos decir que todas las verdades de razón se refieren a la esfera de la posibilidad. En tercer lugar, decir que las verdades de razón se refieren a la esfera de la posibilidad, es decir, que no son juicios existenciales. Las verdades de razón enuncian lo que sería verdad en todo caso, mientras que los juicios existenciales verdaderos dependen de la elección divina de un mundo particular posible. La excepción a la regla de que las verdades de razón no son juicios existencias es la proposición de que Dios es un ser posible. Porque enunciar que Dios es posible es enunciar que Dios existe. Aparte de esa excepción, ninguna verdad de razón afirma la existencia de objeto alguno. Una verdad de razón puede tener validez con respecto a la realidad existente: por ejemplo, utilizamos las matemáticas en la astronomía; pero no son las matemáticas las que nos dicen que las estrellas existen.

No hay que dejarse desorientar por el ejemplo leibniziano de que el calor no es lo mismo que el color. Si digo que el calor no es lo mismo que el color, no afirmo que el calor o el color existan, más de lo que afirmo que existen cuerpos triangulares cuando digo que un triángulo tiene tres lados. Del mismo modo, cuando digo que el hombre es un animal, afirmo que la clase “hombre” cae dentro de la clase “animal”, pero no afirmo que haya miembros existentes en esa clase. Enunciados semejantes se refieren a la esfera de lo posible; se refieren a las esencias o universales. Excepto en el caso único de Dios, las verdades de razón no son proposiciones que afirmen la existencia de un individuo o individuos. “Que Dios existe,, que todos los ángulos rectos son

iguales entre sí, son verdades necesarias; pero es una verdad contingente que yo existo, o que hay cuerpos en los que se da un real ángulo recto[597]”.

He dicho que las verdades de razón o verdades necesarias de Leibniz no pueden identificarse sin más ni más con proposiciones analíticas, porque, para Leibniz, todas las proposiciones verdaderas son en cierto sentido analíticas. Pero, para él, las proposiciones contingentes o verdades de hecho no pueden ser reducidas por nosotros a proposiciones evidentes por sí mismas, mientras que las verdades de razón, o son verdades evidentes por si mismas, o pueden ser reducidas por nosotros a verdades evidentes por sí mismas. Podemos decir, pues, que las verdades de razón son finitamente analíticas, y que el principio de contradicción dice que todas las proposiciones finitamente analíticas son verdaderas. Así pues, si se entiende por proposiciones analíticas aquellas que son finitamente analíticas, esto es, aquellas que el análisis Humano puede mostrar que son proposiciones necesarias, podemos identificar las verdades de razón leibnizianas con proposiciones analíticas, entendidas en ese sentido. Y, como Leibniz habla de las verdades de hecho como “inanalizables[598]” y no necesarias, podemos hablar prácticamente de las verdades de razón como proposiciones analíticas, siempre que se recuerde que, para Leibniz, las verdades de hecho pueden ser conocidas *a priori* por la mente divina, aunque no por nosotros.

3

Verdades de hecho, o proposiciones contingentes.

La conexión entre las verdades de razón es necesaria, pero la conexión entre verdades de hecho no siempre es necesaria. "La conexión es dedos clases; la una es absolutamente necesaria, de modo que su contrario implica contradicción, y esa deducción se da en las verdades eternas, como[1] las de la geometría; la otra es solamente necesaria *ex hypothesi*, y, por así decirlo, por accidente, y es contingente en sí misma, cuando el contrario no implica contradicción[599]". Es verdad que hay interconexiones entre las cosas; el que se dé el acontecimiento *B* puede depender de que se dé el acontecimiento *A, y,* dado *A,* puede ser cierto que se dará *B.* Entonces tenemos una proposición hipotética, "Si *A,* entonces *B".* Pero la existencia del sistema en el cual esa conexión encuentra lugar, no es necesaria, sino contingente. "Tenemos que distinguir entre necesidad absoluta y necesidad hipotética[600]". No todos los posibles son composibles. "Tengo razones para creer que no todas las especies posibles son composibles en el universo, y que eso vale no solamente respecto a las cosas que existen contemporáneamente, sino también respecto a toda la serie de las cosas. Es decir, creo que hay necesariamente especies que nunca han existido y nunca existirán, al no ser compatibles con esta serie de criaturas que Dios ha elegido[601]". Si Dios elige, por ejemplo, crear un sistema en el que tiene su lugar *A*, si *B* es lógicamente incompatible con *A, B* quedará necesariamente excluido. Pero solamente es excluido sobre el supuesto de que Dios elige el sistema en el que *A* tiene un lugar. Dios podría haber elegido el sistema en el que *B*, y no *A*, tuviera su lugar. En otras palabras, la serie de existentes no es necesaria, y así, toda proposición que afirme la existencia, bien de la serie como un todo, es decir, el mundo, o bien de un miembro cualquiera de la serie, es una proposición contingente, en el sentido de que su contraria no implica contradicción lógica. Hay diferentes mundos posibles. "El universo es solamente la colección de una cierta clase de composibles, y el universo real es la colección de todos los posibles existentes... Y como hay diferentes combinaciones de posibles, algunas mejores que otras, hay muchos universos posibles, cada uno de los cuales es una colección de composibles[602]". Y Dios no estuvo bajo ninguna necesidad absoluta de elegir un mundo posible particular. "Todo

el universo podría haber sido hecho diferentemente, pues tiempo, espacio y materia son absolutamente indiferentes a movimientos y figuras... Aunque todos los hechos del universo son ahora ciertos en relación a Dios... de ahí no se sigue que la verdad que pronuncia que un hecho se sigue de otro sea necesaria[603]”. Así pues, la ciencia física no puede ser una ciencia deductiva en el mismo sentido en que es ciencia deductiva la geometría. “Las leyes del movimiento que actualmente hay en la naturaleza y que son verificadas por los experimentos, no son en verdad absolutamente demostrables como lo serían las proposiciones geométricas[604]”.

Ahora bien, si eso fuera todo lo que Leibniz tenía que decir, la materia sería bien sencilla. Podríamos decir que hay, por una parte, verdades de razón, o proposiciones analíticas y necesarias, como las proposiciones de la lógica y de la matemática pura, y, por otra, verdades de hecho, o proposiciones sintéticas y contingentes, y que, con una excepción, todos los juicios existenciales caen bajo la segunda categoría. Y tampoco causaría ninguna dificultad la opinión de Leibniz de que cada verdad contingente ha de tener una razón suficiente. Cuando *A y B* son cosas finitas, la existencia de *B* puede ser explicable en términos de la existencia y actividad de *A.* Pero la existencia de *A* requiere a su vez una razón suficiente. Al final habrá que decir que la existencia del mundo, de la totalidad del sistema armonioso de las cosas finitas, requiere una razón suficiente. Y esa razón suficiente la encuentra Leibniz en un decreto libre de Dios. “Porque las verdades de hecho o de existencia dependen del decreto de Dios[605]”. Y, en otro lugar: “la verdadera causa por la que existen ciertas cosas más bien que otras ha de derivarse de los decretos libres de la voluntad divina[606]...”.

Pero Leibniz complica las cosas al sugerir que las proposiciones contingentes son en algún sentido analíticas; y es necesario explicar en qué sentido pueden ser llamadas analíticas. En los *Principios de la naturaleza y de la gracia* y en la *Monadología*, obras ambas fechadas en 1714, Leibniz utilizó el principio de razón suficiente para demostrar la existencia de Dios. Pero en escritos anteriores habla en términos más lógicos que metafísicos, y explica el principio de razón suficiente en términos de la forma de proposición sujeto-predicado. “En la demostración utilizo dos principios, de los cuales uno es el de que lo que implica contradicción es falso, y el otro es que para cada verdad (que no sea idéntica o inmediata) puede darse una razón, esto es, que la noción del predicado está siempre contenida, explícita o implícitamente, en la noción del sujeto, y que eso vale no menos en las denominaciones extrínsecas que en las intrínsecas, no menos en las verdades contingentes que en las necesarias[607]”. Por ejemplo, la resolución de César de pasar el Rubicon era cierta *a priori:* el predicado estaba contenido en la noción del sujeto. Pero de ahí no se sigue que nosotros podamos ver cómo la noción del predicado está contenida en la noción del sujeto. Para tener un conocimiento cierto *a priori* de la resolución de César de pasar el Rubicon, tendríamos que conocer perfectamente no sólo a César, sino todo el sistema de infinita complejidad del que César forma parte.

“Porque, por paradójico que pueda parecer, nos es imposible tener conocimiento de individuos... El factor más importante en el problema es el hecho de que la individualidad incluye infinitud, y solamente quien es capaz de comprender ésta puede tener el conocimiento del principio de individuación de esta o aquella cosa[608]”. El fundamento y última razón suficiente de la certeza de una verdad de hecho ha de buscarse en Dios, y se requeriría un análisis infinito para conocerla *a priori*. Ninguna mente finita puede llevar a cabo ese análisis; y, en ese sentido, Leibniz habla de las verdades de hecho como “inanalizables[609]”. Solamente Dios puede poseer aquella idea completa y perfecta de la individualidad de César que sería necesaria para conocer *a priori* todo cuanto alguna vez será predicado del mismo.

Leibniz resume la materia del modo siguiente: “Es esencial distinguir entre verdades necesarias y eternas, y verdades contingentes o verdades de hecho; y éstas difieren entre sí casi como los números racionales y los números sordos. Porque las verdades necesarias pueden ser reducidas a aquellas que son idénticas, como las cantidades conmensurables pueden ser referidas a una medida común; pero en las verdades contingentes, como en los números sordos, la reducción progresa hacia el infinito sin terminar nunca. Y, así, la certeza y la razón perfecta de las verdades contingentes sólo es conocida por Dios, que abarca el infinito en una intuición. Y cuando" ese secreto es conocido, desaparece la dificultad sobre la absoluta necesidad de todas las cosas, y se hace manifiesta la diferencia entre lo infalible y lo necesario[610]”. Puede decirse, pues, que mientras el principio de contradicción enuncia que todas las proposiciones finitamente analíticas son verdaderas, el principio de razón suficiente dice que todas las proposiciones verdaderas son analíticas, esto es, que su predicado está contenido en su sujeto. Pero de ahí no se sigue que todas las proposiciones verdaderas sean finitamente analíticas, como lo son las verdades de razón (proposiciones “analíticas” en sentido propio).

Una conclusión natural a inferir de ahí es que para Leibniz la diferencia entre verdades de razón y verdades de hecho, esto es, entre proposiciones necesarias y contingentes, es esencialmente relativa al conocimiento humano. En ese caso, todas las proposiciones verdaderas serían necesarias en sí mismas, y serían reconocidas como tales por Dios, aunque la mente humana, debido a su carácter limitado y finito, solamente es capaz de ver la necesidad de aquellas proposiciones que pueden ser reducidas por un proceso finito a las llamadas por Leibniz “idénticas”. Y eso es ciertamente lo que Leibniz dice. “Hay una diferencia entre el análisis de lo necesario y el análisis de lo contingente. El análisis de lo necesario, que es análisis de esencias, va de lo que es posterior por naturaleza a lo que es anterior por naturaleza, y termina en nociones primitivas, y es así como los números son resueltos en unidades. Pero en los contingentes o existentes, ese análisis de lo subsiguiente por naturaleza a lo anterior por naturaleza procede hasta el infinito, sin que sea nunca posible una reducción a elementos primitivos[611]”.

No obstante, esa conclusión no representa exactamente la posición de Leibniz. Es

verdad que cuando un sujeto individual finito como César es considerado como un ser posible, esto es, sin referencia a su existencia real, la noción completa de ese individuo comprende todos sus predicados, excepto la existencia. "Todo predicado, necesario o contingente, pasado, presente o futuro, está comprendido en la noción del sujeto[612]". Pero es preciso advertir dos puntos. En primer lugar, el significado que Leibniz asignaba a la afirmación de que las acciones voluntarias, como la resolución de César de pasar el Rubicon, están contenidas en la noción del sujeto, no puede entenderse si no se introduce la noción de bien, y, por consiguiente, la causalidad final. En segundo lugar, la existencia, que Leibniz consideraba como un predicado, es única en cuanto a no estar comprendida en la noción de ningún ser finito. La existencia de todos los seres finitos reales es, pues, contingente. Y cuando preguntamos por qué existen tales seres en vez de tales otros, hemos de introducir otra vez la idea del bien y el principio de perfección. Luego discutiremos ese tema (que suscita sus propias dificultades); pero conviene indicar por adelantado que para Leibniz las proposiciones existenciales tienen un carácter único. La resolución de César de pasar el Rubicon estaba ciertamente comprendida en la noción de César; pero de ahí no se sigue que sea necesario el mundo posible en el que César es un miembro. Dado que Dios eligiese ese mundo posible particular, era *a priori* cierto que César resolvería pasar el Rubicon; pero no era ni lógica ni metafísicamente necesario que Dios eligiese ese mundo particular. La única proposición existencial que es necesaria en sentido estricto , es la que afirma la existencia de Dios.

4

El principio de perfección.

Si de entre todos los mundos posibles, Dios ha elegido crear este mundo particular, se plantea la pregunta de por qué lo eligió. Leibniz no se conformaba con responder simplemente que Dios hizo esa elección. Porque responder de ese modo equivaldría a “mantener que Dios quiere algo sin una razón suficiente”, lo cual sería “contrario a la sabiduría de Dios, como si Éste pudiera obrar de modo irrazonable[613]”. Tiene que haber, pues, una razón suficiente para la elección divina. De una manera similar, aunque César eligió libremente pasar el Rubicon, tiene que haber una razón suficiente para que hiciese esa elección. Ahora bien, aunque el principio de razón suficiente nos dice que Dios tenía una razón suficiente para crear este mundo real, y que había una razón suficiente para la decisión de César de cruzar el Rubicon, no nos dice por sí mismo cuál fue la razón suficiente en uno u otro caso. Se necesita algo más, un principio complementario al principio de razón suficiente; y Leibniz encuentra ese principio complementario en el principio de perfección.

En opinión de Leibniz, es idealmente posible asignar una suma máxima de perfección a todo posible mundo o equipo de composibles. Así pues, preguntar por qué eligió Dios crear un mundo particular y no otro es preguntar por qué eligió conferir la existencia a un determinado sistema de composibles, poseedor de un cierto máximo de perfección, mejor que a otro sistema de composibles, poseedor de un máximo de perfección diferente. Y la respuesta es que Dios eligió el mundo que tiene el mayor máximo de perfección. Además, Dios ha creado al hombre de tal modo que éste elige lo que le parece lo mejor. La razón por la cual César decidió cruzar el Rubicon fue que le pareció que esa elección era la mejor. El principio de perfección afirma, pues, que Dios obra según lo que es objetivamente mejor, y que el hombre obra en vistas a lo que le parece lo mejor. Ese principio, como vio claramente Leibniz, significaba la reintroducción de la causalidad final. Así, dice de la física que “muy lejos de excluir las causas finales y la consideración de un ser que obra con sabiduría, es de ahí de donde hay que deducirlo todo en la física[614]”. Igualmente, la dinámica “es en gran medida el fundamento de mi sistema; porque nos enseña la diferencia entre verdades cuya necesidad es bruta y geométrica, y verdades que tienen su fuente en la adecuación y las causas finales[615]”.

Leibniz tiene buen cuidado, especialmente en sus escritos publicados, de hacer que esa opinión cuadre con su admisión de la contingencia. Dios elige libremente el mundo máximamente perfecto; Leibniz dice incluso que Dios decide libremente obrar con el propósito de lo mejor. "La verdadera causa por la que existen ciertas cosas y no otras ha de derivarse de los decretos libres de la voluntad divina, el primero de los cuales es querer hacer todas las cosas del mejor modo posible[616]". A Dios no se le impuso de una manera absoluta elegir el mejor mundo posible. Igualmente, aunque era cierto que César decidiría cruzar el Rubicon, su decisión fue una decisión libre. César hizo una decisión racional, y, en consecuencia, obró libremente. "Hay contingencia en mil acciones de la naturaleza; pero cuando no hay juicio en el agente, no hay libertad[617]". Dios ha hecho al hombre de tal modo que éste elige lo que le parece ser lo mejor, y, para una mente infinita, las acciones del hombre son ciertas *a priori*. No obstante, obrar de acuerdo con un juicio de la razón es obrar libremente. "Preguntar si hay libertad en nuestra voluntad equivale a preguntar si en nuestra voluntad hay elección. 'Libre' y 'voluntario' significan la misma cosa. Porque lo libre es lo espontáneo con razón; y querer es ser llevado a la acción por una razón percibida por el entendimiento[618]...". Entonces, si la libertad se entiende en ese sentido, César eligió libremente pasar el Rubicon, a pesar del hecho de que su elección fuese cierta *a priori*.

Esas afirmaciones de Leibniz dejan sin contestar algunas importantes cuestiones. Está muy bien decir que Dios eligió libremente obrar en el sentido de lo mejor. Pero, ¿no tendría que haber, según los propios principios de Leibniz, una razón suficiente para esa elección?; y esa razón suficiente, ¿no tendría que buscarse en la naturaleza divina? Leibniz admite que así es. "Absolutamente hablando, hay que decir que podría existir otro estado (de cosas); sin embargo (hay que decir también) que el presente estado existe porque se sigue de la naturaleza de Dios que Éste prefiera lo más perfecto[619]". Pero, si se sigue de la naturaleza de Dios que Éste prefiera lo más perfecto, ¿no se sigue también que la creación del mundo más perfecto posible es necesaria? Leibniz admite también eso hasta cierto punto. "En mi opinión, si no hubiese habido una óptima serie posible, Dios no habría creado, puesto que no puede obrar sin una razón, ni preferir lo menos perfecto a lo más perfecto[620]". Además, Leibniz dice que los posibles tienen "una cierta necesidad de existencia, y, por decirlo así, cierta pretensión a la existencia", y saca la conclusión de que "entre las infinitas combinaciones de posibles y de series posibles, existe aquella por la cual es puesto en la existencia el máximo de esencia o posibilidad[621]". Eso parece implicar que la creación es en cierto sentido necesaria.

La respuesta de Leibniz ha de buscarse en una distinción entre necesidad lógica o metafísica por una parte, y necesidad moral por la otra. Decir que Dios elige libremente obrar en vistas a lo mejor no equivale a decir que fuese incierto el que obrase o no en vistas a lo mejor. Era moralmente necesario que Dios obrase en vistas a lo mejor, y, en consecuencia, era cierto que obraría de ese modo. Pero no era lógica

o metafísicamente necesario para Dios elegir el mejor de los mundos posibles. “Puede decirse en cierto sentido que es necesario... que Dios eligiese lo mejor... Pero esa necesidad no es incompatible con la contingencia; porque no es esa necesidad que; llamo lógica, geométrica o metafísica, cuya negación implica contradicción[622]”. De una manera similar, dados el mundo y la naturaleza humana, tales como Dios los creó, era moralmente necesario que César decidiese pasar el Rubicon; pero no era lógica o metafísicamente necesario que hiciese tal elección. Decidió bajo la inclinación prevalente de elegir lo que parece ser lo mejor, y era cierto que tomaría la decisión que tomó; pero elegir de acuerdo con esa inclinación prevalente es decidir libremente. “La demostración de ese predicado de César (que decidió pasar el Rubicon) no es tan absoluta como las de los números o de la geometría, sino que presupone la serie de cosas que Dios ha elegido libremente, y que se funda en el primer decreto libre de Dios, a saber, hacer siempre lo que es máximamente perfecto, y en el decreto que Dios ha hecho, a consecuencia del primero, con relación a la naturaleza humana, y que es que el hombre hará siempre, aunque libremente, lo que le parezca ser mejor. Ahora bien, toda verdad que esté fundada en decretos de esa especie es contingente, aunque es cierta[623]”.

Puede suscitarse la dificultad de que la existencia de Dios es necesaria, y que, si Dios es bueno, ha de serlo necesariamente. El ser necesario no puede ser contingentemente bueno. Pero Leibniz distinguió entre perfección metafísica y perfección moral o bondad. La primera es cantidad de esencia o realidad. “El bien es lo que contribuye a la perfección. Pero perfección es el máximo de esencia[624]”. Como Dios es ser infinito, posee necesariamente la perfección metafísica infinita. Pero la “bondad” es distinta de la perfección metafísica: resulta cuando ésta es objeto de elección inteligente[625], Así pues, como la elección inteligente es libre, parece que hay un sentido en el que la bondad moral de Dios, resultado de libre elección, puede ser llamada “contingente”, según Leibniz.

Desde luego qué," si se entiende por “elección libre” la elección puramente arbitraria y caprichosa, es imposible hacer coherente a Leibniz. Pero éste rechazó explícitamente todo concepto semejante de libertad, como "absolutamente quimérico, incluso en las criaturas[626]”. “Al mantener que las verdades eternas de la geometría y la moral, y consiguientemente también las reglas de la justicia, bondad y belleza, son el efecto de una decisión libre y arbitraria de la voluntad de Dios, parece que Éste es privado de su sabiduría y justicia, o más bien de su entendimiento y voluntad, sin que le quede más que un cierto poder sin medida, del que todo emana, y que merece el nombre de naturaleza más bien que el de Dios[627]”. La elección divina ha de tener una razón suficiente, y lo mismo vale para los actos libres del hombre. Cuál sea esa razón suficiente queda explicado por el principio de perfección, que dice que Dios siempre y de manera cierta, aunque libremente, elige lo objetivamente mejor, y que el hombre elige de manera cierta, aunque libremente, lo que le parece ser lo mejor. La creación no es absolutamente necesaria; pero, si Dios crea, crea ciertamente, aunque

libremente, el mejor de los mundos posibles. El principio leibniziano de contingencia es, así, el principio de perfección. “Todas las proposiciones contingentes tienen razones para ser como son y no de otra manera...; pero no tienen demostraciones necesarias, ya que esas razones se encuentran solamente en el principio de contingencia, o de la existencia de cosas, esto es, de lo que es o parece ser lo mejor entre varias cosas igualmente posibles[628]”. El principio de perfección no es, pues, idéntico al principio de razón suficiente. Porque el primero introduce la noción del bien, mientras que el principio de razón suficiente por sí solo nada dice acerca del bien. Incluso un mundo inferior tendría su razón suficiente, aunque esa razón no se encontraría en el principio de perfección. El principio de razón suficiente necesita algún complemento que lo haga definido; pero ese complemento no ha de ser necesariamente el principio de perfección. Si éste dice que todas las proposiciones cuyo análisis infinito converge en una característica del mejor modo posible son verdaderas, sigue siendo verdad que, absolutamente hablando, no necesitaban haber sido verdaderas. Porque Dios no estaba lógica o metafísicamente obligado a elegir el mejor mundo posible.

Al mismo tiempo, la teoría lógica de Leibniz, especialmente su idea de que todos los predicados están contenidos virtualmente en sus sujetos, parece difícil de conciliar con la libertad, si por “libertad” se entiende algo más que espontaneidad. El mismo Leibniz pensó que podían conciliarse, y creo que nosotros no tenemos derecho a hablar como si él hubiera negado en sus papeles sobre lógica lo que había afirmado en sus escritos publicados. Su correspondencia con Arnauld muestra que era consciente del hecho de que su teoría del sujeto-predicado, cuando se aplicaba a las acciones humanas, no parecía lograr una recepción favorable. Y es posible que permitiese a sus lectores asignar a términos como “libertad” un significado que difícilmente habrían podido asignarles si hubieran tenido conocimiento de sus concepciones lógicas. Pero aunque es posible que Leibniz actuase con una cierta prudencia, no se sigue de ahí que considerase que su “filosofía esotérica” y su “filosofía popular” fuesen incompatibles; el hecho significa simplemente que en algunas obras se abstuvo de explicar plenamente sus concepciones. Leibniz temía ser acusado de espinozismo; pero de ahí no se sigue que fuese en secreto espinoziano. No por ello deja de ser difícil ver cómo, según los principios lógicos de Leibniz y dada su idea de los posibles como pretendiendo, por así decirlo, la existencia, no estaría Dios obligado por su misma naturaleza a crear el mejor de los mundos posibles. Presumiblemente, el predicado (la decisión divina de crear este mundo) estaba contenido en el sujeto y no se entiende fácilmente cómo podría no ser necesaria la decisión divina si se aceptan los principios leibnizianos. Es verdad que para Leibniz la existencia no está comprendida en la noción de sujeto alguno, salvo en la de Dios; pero, ¿cuál es el significado preciso de la afirmación de que Dios no estaba sometido a la necesidad absoluta, sino que sólo tenía la necesidad moral de elegir el mejor de los mundos posibles? La elección divina del principio de perfección, el principio de

contingencia, ha de haber tenido, a su vez, su razón suficiente en la naturaleza divina. Si es así, me parece que el principio de perfección tiene que estar en algún sentido subordinado al principio de razón suficiente.

Posiblemente una de las razones por las que algunas personas parecen inclinadas a pensar que Leibniz no quería decir lo que decía cuando hablaba como si la contingencia no fuese simplemente relativa a nuestro conocimiento, es que esas personas consideran que la impredecibilidad es esencial a la noción de decisión libre. Leibniz decía que elecciones y decisiones son ciertas *a priori* y, sin embargo, libres. Esas dos características son incompatibles, y Leibniz, hombre de capacidad sobresaliente, tuvo que ver que lo son. En consecuencia, hemos de considerar que su verdadera opinión se revela en sus papeles privados y no en sus escritos publicados. Pero ese modo de ver ignora el hecho de que Leibniz no fue el único en considerar que la predicibilidad era compatible con la libertad. El jesuita Molina (muerto en 1600) había sostenido que Dios, y sólo Dios, conoce los actos libres futuros del hombre mediante su “supercomprensión” del agente, mientras que los seguidores del dominico Báñez (muerto en 1604) habían sostenido que Dios conoce los actos libres futuros del hombre en virtud de su decreto para predeterminar a obrar al agente libre de una cierta manera en ciertas circunstancias, aunque libremente. Puede pensarse que ninguna de esas dos concepciones sea verdadera, pero subsiste el hecho de que han sido propuestas, y de que Leibniz conocía bien las controversias escolásticas. Lo mismo que los escolásticos, Leibniz aceptaba la opinión tradicional de que Dios creó el mundo libremente y de que el hombre es libre. Por otra parte, en su análisis del significado de esas proposiciones abordó la materia desde un punto de vista lógico, y las interpretó a la luz de su lógica de sujeto-predicado, mientras que los bañezianos, por ejemplo, habían abordado la materia desde un punto de vista predominantemente metafísico. No tenemos más derecho a decir que Leibniz negaba la libertad del que tenemos para decir que la negaban los bañezianos; pero si se entiende por “libertad” algo que ellos no entendían por dicho término, y que Leibniz llamaba “quimérico”, puede decirse que es difícil ver cómo sus análisis de la libertad no equivalían a un descartar con explicaciones. En ese sentido se puede hablar de una discrepancia entre los estudios lógicos de Leibniz y sus escritos populares. Pero esa discrepancia no es una prueba de insinceridad mayor de lo que podría serlo un sermón exhortatorio de un seguidor de Báñez en el que no se hiciese mención explícita de los decretos predeterminantes de Dios, o el de un seguidor de Molina que no hiciese referencia a la "supercomprensión” de la mente infinita.

5

La substancia.

Las precedentes observaciones no tienen, desde luego, la intención de negar la influencia de los escritos lógicos de Leibniz en su filosofía. Y si atendemos a su idea general de substancia, encontramos un claro ejemplo de esa influencia. Leibniz no obtuvo su idea de substancia a partir de su análisis de las proposiciones, ni pensaba que nuestra convicción de que hay substancias fuese una consecuencia de las formas del lenguaje. "Creo que tenemos una idea clara, pero no distinta, de substancia, que procede, en mi opinión, del hecho de que tenemos el sentimiento interno de aquélla en nosotros mismos, que somos substancias[629]". Creo que no es verdad que Leibniz derivase la idea de substancia o la convicción de que hay substancias mediante una argumentación a partir de la forma sujeto-predicado de la proposición. Por otra parte, Leibniz conectó su idea de substancia con sus estudios lógicos, los cuales, a su vez, reobraron sobre su filosofía de la substancia. Podemos, pues, decir, con Bertrand Russell, que Leibniz "puso de una manera definida su noción de substancia en dependencia de esa relación lógica[630]", a saber, la relación de sujeto a predicado, siempre que no entendamos eso en el sentido de que, para Leibniz, sean simplemente las formas del lenguaje las que nos llevan a pensar que hay substancias.

En los *Nuevos Ensayos*[631], Philalethes presenta la opinión de Locke de que, porque encontramos racimos de "ideas simples" (cualidades) que se dan juntas y somos incapaces de concebir su existencia por sí mismas, suponemos un substrato en el que inhieren, y al que damos el nombre de "substancia". Teophilus (esto es, el propio Leibniz) replica que hay razón para pensar de ese modo, puesto que concebimos varios predicados como pertenecientes a un mismo sujeto. Y añade que términos metafísicos como "soporte" o "substrato" significan simplemente eso, a saber, que varios predicados son concebidos como perteneciendo al mismo sujeto. Aquí tenemos un claro ejemplo de cómo Leibniz conecta la metafísica de la substancia con la forma sujeto-predicado de la proposición. En el párrafo siguiente citamos otro ejemplo.

Una substancia no es simplemente el sujeto de predicados: también pertenece a la noción de substancia el que ésta es un sujeto duradero, del cual se predican sucesivamente atributos diferentes. Ahora bien, nuestra" idea de una substancia que

dura se deriva primariamente de la experiencia interna, esto es, de un yo permanente. Pero tiene que haber también, según Leibniz, una razón *a priori* para la persistencia de una substancia, además de la razón *a posteriori* suministrada por nuestra experiencia de nuestra auto-continuidad duradera. "Ahora bien, es imposible encontrar otra (razón *a priori)* excepto que mis atributos del momento y estado anterior, y mis atributos del momento y estado posterior, son predicados del mismo sujeto. Pero, ¿qué significa que el predicado está en el sujeto, sino que la noción del predicado se encuentra de algún modo en la noción del sujeto[632]?" Leibniz conecta así la persistencia de las substancias bajo los accidentes o modificaciones cambiantes, con la inclusión virtual de las nociones de los predicados sucesivos en las nociones de los sujetos. En efecto, una substancia es un sujeto que virtualmente contiene todos los atributos que pueden ser predicados del mismo. Traducida al lenguaje de la substancia, esa teoría de la inclusión de los predicados en los sujetos significa que todas las acciones de una substancia están virtualmente contenidas en ésta. "Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una substancia individual o ser completo es tener una noción tan completa que basta para comprender, y para hacer deducibles a partir de la misma, todos, los predicados del sujeto a que esa noción se atribuye[633]". La cualidad de ser un rey, que corresponde a Alejandro, no nos da una noción completa de la individualidad de Alejandro; y, en verdad, no podemos tener una noción completa de esa individualidad. "Pero Dios, que ve la noción individual o haecceidad de Alejandro, ve en ella al mismo tiempo el fundamento y la razón de todos los predicados que pueden serle atribuidos con verdad, como por ejemplo, que vencería a Darío, e incluso conoce *a priori*, *y* no por experiencia, si moriría de muerte natural o envenenado, lo que nosotros solamente podemos conocer por la historia[634]". En fin, "al decir que la noción individual de Adán comprende todo cuanto ha de sucederle no quiero decir otra cosa que lo que todos los filósofos quieren decir cuando dicen que el predicado está en el sujeto de una proposición verdadera[635]".

Una substancia es, pues, un sujeto que contiene virtualmente todos los predicados que puede tener. Pero no podría desarrollar sus potencialidades, es decir, no podría pasar de un estado a otro sin dejar de ser el mismo sujeto, a no ser porque, posea una tendencia interna a su auto-desarrollo o auto-despliegue. "Si las cosas, por el mandato (de Dios) estuviesen formadas de tal modo que se adecuasen a la voluntad del legislador, habría que admitir que una cierta eficacia, forma o fuerza... les había sido impresa, de la cual procediera la serie de fenómenos según la prescripción del primer mandato[636]". La actividad es, pues, una característica esencial de la substancia. En verdad, aunque un diferente sistema de cosas podría haber sido creado por Dios, "la actividad de la substancia es de necesidad metafísica, y. habría tenido lugar, si no estoy equivocado, en cualquier sistema[637]". Y, en otro lugar: "sostengo que, naturalmente, una substancia no puede existir sin acción[638]". No trato de sugerir que

Leibniz derivase su noción de la substancia como esencialmente activa simplemente a partir de la reflexión sobre la inclusión virtual de los predicados en su sujeto; pero conectó su teoría de la substancia activamente auto-desplegante con su teoría de la relación sujeto-predicado. Y, en general, no es tanto que derivase su metafísica de su lógica cuanto que conectó mutuamente a ambas, de modo que la una influyó en la otra. Lógica y metafísica constituyen distintos aspectos de la filosofía de Leibniz.

6

La identidad de los indiscernibles.

Leibniz trató de deducir del principio de razón suficiente la conclusión de que no puede haber dos substancias indiscernibles. "Infiero del principio de razón suficiente, entre otras consecuencias, que no hay en la naturaleza dos seres reales absolutos que sean indiscernibles entre sí; porque si lo fuesen, Dios y la naturaleza obrarían sin razón al ordenarlos diferentemente[639]". "Seres absolutos" quiere decir ahí substancias, y la pretensión de Leibniz es que cada substancia tiene que diferir internamente de toda otra substancia. En el sistema total de las substancias, Dios no tendría razón suficiente para poner dos substancias indiscernibles una en una posición de la serie y la otra en otra posición diferente. Si dos substancias fuesen mutuamente indistinguibles, serían la misma substancia.

El principio de la identidad de los indiscernibles era de gran importancia a ojos de Leibniz. "Los grandes principios de razón suficiente y de identidad de los indiscernibles cambian el estado de la metafísica[640]". En la mente de Leibniz dicho principio estaba vinculado con la idea de armonía universal, que comprendía una unidad sistemática y armoniosa de seres diferentes, cada uno de los cuales es internamente diferente de cada uno de los demás, aun cuando en algunos casos la diferencia pueda ser infinitésima e imperceptible. Pero el *status* preciso del principio no está muy claro. Según Leibniz, es posible concebir dos substancias indiscernibles, aunque es falso y contrario al principio de razón suficiente suponer que existan dos substancias indiscernibles[641]. Eso parece implicar que el principio de la identidad de los indiscernibles es contingente. Abstracta o absolutamente hablando, dos substancias indiscernibles son concebibles y posibles. Pero el que existan es incompatible con el principio de razón suficiente, interpretado a la luz del principio de perfección, que es un principio contingente. Dios, que ha decidido libremente obrar en vistas de lo mejor, no tendría razón suficiente para crearlas. Pero en otro lugar Leibniz parece implicar que dos indiscernibles son inconcebibles y metafísicamente imposibles. "Si dos individuos fuesen perfectamente semejantes e iguales y, en una palabra, indistinguibles en sí mismos, faltaría todo principio de individuación; e incluso me aventuro a afirmar que no habría distinción individual

alguna, ni individuos diferentes, en esas condiciones[642]". Leibniz procede a decir que es por eso por lo que la noción de átomos es quimérica. Si dos átomos poseen el mismo tamaño y forma, sólo podrían ser distinguidos por denominaciones externas. "Pero siempre es necesario que, aparte de las diferencias de tiempo y lugar, haya un principio interno de distinción[643]". Porque, para Leibniz, diferentes relaciones externas suponen diferentes atributos en las substancias relacionadas. Leibniz pudo pensar que una substancia solamente puede ser definida en términos de sus predicados, con la consecuencia de que no podría decirse que dos substancias fueran, "dos" y "diferentes" si no tuviesen predicados diferentes[644]. Pero entonces se presenta la dificultad, como ha visto Bertrand Russell, ele entender cómo puede haber más de una substancia. "Hasta que les hayan sido asignados predicados, las dos substancias permanecen indiscernibles ; pero no pueden tener predicados, por los cuales dejen de ser indiscernibles, a menos que antes hayan sido distinguidas como numéricamente diferentes[645]". Pero esa dificultad puede ser superada si suponemos que la verdadera opinión de Leibniz es que dos indiscernibles son concebibles y metafísicamente posibles, aunque es incompatible con el principio de perfección que existan realmente. Ahora bien, es difícil ver cómo son concebibles dos indiscernibles, dada la estructura de la filosofía leibniziana de la substancia, predicados y relaciones.

7

La ley de continuidad.

En una carta a Bayle, Leibniz habla de un "principio cierto de orden general”, que “es absolutamente necesario en geometría, pero también vale en física”, puesto que Dios obra como un geómetra perfecto. Enuncia el principio del modo siguiente: “Cuando la diferencia entre dos casos puede ser disminuida por debajo de cualquier magnitud dada en los datos o en lo puesto, tiene que ser también posible disminuirla por debajo de cualquier magnitud dada en lo que es buscado *(in quaesitis)* o en lo que resulta. O, para expresarlo de un modo más familiar, cuando los casos (o lo que es dado) se aproximan continuamente el uno al otro y finalmente convergen el uno en el otro, los resultados o acontecimientos (o lo buscado) tienen que hacerlo también. Eso depende a su vez de un principio más general, a saber: cuando los datos forman una serie, lo buscado también la forma[646]”. Leibniz presenta ejemplos tomados de la geometría y de la física. Una parábola puede ser considerada como una elipse con un foco infinitamente distante, o como una figura que difiere de una elipse en menos que cualquier diferencia dada. Los teoremas geométricos que son válidos de la elipse en general pueden ser, pues, aplicados a la parábola cuando es considerada como una elipse. Igualmente, el reposo puede ser considerado como una velocidad infinitamente pequeña, o como una lentitud infinita. Lo que es verdadero de la velocidad o de la lentitud será, pues, verdadero del reposo cuando éste se considera de esa manera, “hasta el punto de que la regla del reposo debería ser considerada como un caso particular de la regla del movimiento[647]”.

Leibniz aplicó así la idea de las diferencias infinitesimales para mostrar cómo hay continuidad entre, por ejemplo, la parábola y la elipse en geometría, y entre el movimiento y el reposo en física. La aplicó también en su filosofía de la substancia, en forma de la ley de continuidad, que enuncia que en la naturaleza no hay saltos o discontinuidades. “Nada se cumple de repente, y ésa es una de mis grandes máximas, y una de las más plenamente verificadas, que la naturaleza no da saltos: una máxima a la que yo llamo ley de continuidad[648]”. Esa ley vale “no solamente en las transiciones de lugar a lugar, sino también en las de forma a forma o en las de estado a estado[649]”. Los cambios son continuos, y los saltos sólo aparentes, aunque dice

Leibniz, la belleza de la naturaleza los exige para que pueda haber percepciones distintas. No vemos las etapas infinitésimas del cambio, y así parece haber discontinuidad donde en realidad no la hay.

La ley de continuidad es complementaria del principio de la identidad de los indiscernibles. Porque la ley de continuidad enuncia que en la serie de las cosas creadas está ocupada toda posición posible, mientras que el principio de la identidad de los indiscernibles enuncia que cada posición posible es ocupada una vez y solamente una vez. Pero, por lo que respecta al mundo de substancias creado, la ley de continuidad no es metafísicamente necesaria. Depende del principio de perfección. "La hipótesis de los saltos no puede ser refutada sino por el principio del orden, por la razón suprema, que lo hace todo del modo más perfecto posible[650]".

8

El “panlogismo” de Leibniz.

Me parece sumamente difícil negar que hay una estrecha conexión entre las reflexiones lógicas y matemáticas de Leibniz por una parte y su filosofía de las substancias por otra. Como hemos visto, es legítimo hablar, al menos en relación con ciertos puntos importantes, de una tendencia a subordinar la metafísica a las reflexiones lógico-matemáticas, e interpretar, por ejemplo, la teoría de la substancia y los atributos a la luz de una teoría lógica particular sobre las proposiciones. Hay una estrecha conexión entre la teoría lógica de las proposiciones analíticas y la teoría metafísica de las mónadas “sin ventanas”, esto es, de substancias que desarrollan sus atributos puramente desde dentro, según una serie preestablecida de cambios continuos. Y en la ley de continuidad, tal como se aplica a las substancias, podemos ver la influencia del estudio leibniziano del análisis infinitesimal en matemáticas. Ese estudio tiene también su reflejo en la idea leibniziana de que las proposiciones contingentes requieren un análisis infinito, es decir, que sólo son infinitamente analíticas, y no finitamente analíticas como las verdades de razón.

Por otra parte, el “panlogismo” de Leibniz es solamente un aspecto de su pensamiento, y no la totalidad de éste. Por ejemplo, es posible que Leibniz conectase su idea de substancia como esencialmente activa con su idea de un sujeto como aquello en lo que están virtualmente contenidos una infinidad de predicados; pero eso no equivale a decir que de hecho derivase de la lógica su idea de actividad o fuerza. Es difícil ver cómo podría ser plausible, o posible, una derivación así. Además, aparte de sus propias reflexiones sobre el yo y el mundo existente, Leibniz estaba familiarizado no solamente con los escritos de hombres como Descartes, Hobbes y Spinoza, sino también con aquellos pensadores del Renacimiento que habían anticipado varias de sus ideas rectoras. La idea fundamental en la filosofía de Leibniz es probablemente la de la armonía universal del sistema potencialmente infinito de la naturaleza, y esa idea estaba indudablemente presente en la filosofía de Nicolás de Cusa en el siglo XV, y más tarde en la de Bruno, en el siglo XVI. Además, la idea de que no hay dos cosas exactamente iguales, y la de que cada cosa refleja el universo a su propio modo, habían sido propuestas por Nicolás de Cusa. Sin duda que Leibniz pudo poner esas ideas, y otras emparentadas con ellas, en relación con sus estudios

lógicos y matemáticos: difícilmente podría no haberlo hecho, a menos que estuviese dispuesto a admitir una dicotomía fundamental en su pensamiento. Pero eso no nos autoriza a considerarle simplemente como un “panlogista”. En realidad, aunque pudiésemos mostrar cómo ciertas teorías metafísicas eran derivables a partir de la lógica de Leibniz, no se seguiría necesariamente que de hecho hubieran sido derivadas así. Y aunque es posible que haya incoherencias entre algunas de las teorías lógicas de Leibniz y alguna de sus especulaciones metafísicas, y aun cuando puede ser que él se abstuviera conscientemente de publicar algunas de sus conclusiones para toda clase de lectores, es temerario concluir de ahí que sus escritos maduros publicados contengan solamente una filosofía popular y edificante en la que él mismo no creía realmente. Leibniz fue una figura compleja y polifacética; y aunque sus estudios de lógica constituyan en varios aspectos la nota característica de su pensamiento, los otros aspectos de éste no pueden ser simplemente descartados. Además, si recordamos que Leibniz no llegó nunca a elaborar un sistema del modo en que Spinoza había tratado de hacerlo, sus inconsecuencias se hacen más fáciles de comprender. Es muy posible que, como Bertrand Russell ha mantenido, algunas reflexiones lógicas de Leibniz pudiesen conducir con mayor facilidad al espinozismo que a la monadología; pero no hay que inferir de ahí que Leibniz no fuese sincero al expresar su repulsa del espinozismo. Él estaba convencido, por ejemplo, de que el espinozismo está falto de apoyo en la experiencia, mientras que su propia monadología podía lograr algún apoyo en ésta. Pasamos, pues, a ocuparnos de la monadología.

CAPÍTULO XVII - LEIBNIZ - III

Substancias simples o mónadas. — Entelequias y materia prima.—La extensión. . — Cuerpo y substancia corpórea. — Espacio y tiempo. — La armonía preestablecida. — Percepción y apetito. — Alma y cuerpo.— Ideas innatas.

1

Substancias simples o mónadas.

Leibniz puso el origen psicológico de la idea de substancia en conexión con la consciencia de sí. “Pensar un color y observar que uno lo piensa son dos pensamientos muy diferentes, tan diferentes como lo es el color del yo que lo piensa. Y, como yo concibo que otros seres pueden tener también el derecho de decir ‘yo’, o que de ellos podría decirse eso, concibo así lo que se llama ‘substancia’ en general[651]”. Y es también la consideración del mismo yo lo que proporciona otras nociones metafísicas, como las de causa, efecto, acción, semejanza, etc., e incluso las de la lógica y la ética. Hay verdades de hecho primitivas, así como verdades de razón primitivas. Y la proposición “yo existo” es una verdad de hecho primitiva, una verdad inmediata, aunque no es la única. Esas verdades de hecho primitivas son “experiencias internas inmediatas de una inmediatez de sentimiento[652]”; no son proposiciones necesarias, sino proposiciones "fundadas en una experiencia inmediata[653]”. Estoy, pues, cierto de que existo, y tengo consciencia de mí mismo como una unidad. De ahí derivo la idea general de substancia como una unidad. Al mismo tiempo, la conexión de la idea de substancia con la consciencia de sí del yo, milita contra la concepción espinoziana de una substancia única de la cual yo soy un “modo” y sólo eso. Por mucho que algunas de las especulaciones lógicas de Leibniz puedan haber apuntado hacia el espinozismo, su viva consciencia de la individualidad espiritual le hizo imposible considerar seria y positivamente la metafísica general — Spinoza. Leibniz no estaba dispuesto a seguir a Descartes en hacer del *Cogito* la única proposición fundamental; pero estaba de acuerdo en que “el principio cartesiano es válido”, aunque, “no es el único en su especie[654]”.

No es posible demostrar por ningún argumento que proporcione una absoluta certeza que el mundo exterior existe[655], y “la existencia del espíritu:. es más cierta que la de los objetos sensibles[656]”. Descubrimos ciertamente conexiones entre fenómenos que nos permiten hacer predicciones, y tiene[1] que haber alguna causa de esa conexión constante; pero no es posible concluir de ahí de una manera absolutamente cierta que existen cuerpos, porque alguna causa externa, como el Dios de Berkeley, podría presentarnos sucesiones ordenadas de fenómenos[657]. Por lo

demás, no tenemos verdaderas razones para suponer que ése sea el caso, y estamos moralmente, ya que no metafísicamente, seguros de que existen cuerpos. Ahora bien, observamos que los cuerpos visibles, los objetos de los sentidos, son divisibles: es decir, son agregados o compuestos. Eso significa que los cuerpos están compuestos de substancias simples, sin partes. “Tiene que haber substancias simples, ya que hay substancias compuestas, porque lo compuesto no es sino una colección o *aggregatum* de substancias simples[658]”. Esas substancias simples, de las que están compuestas todas las cosas empíricas, son llamadas por Leibniz “mónadas”. Son “los verdaderos átomos de la naturaleza, y, en una palabra, los elementos de las cosas[659]”.

No debe entenderse que el empleo de la palabra “átomo” signifique que la mónada leibniziana se parezca a los “átomos” de Demócrito y Epicuro. “La mónada, que no tiene partes, no posee extensión, figura ni divisibilidad[660]”. Una cosa no puede poseer figura o forma a menos que sea extensa; ni puede ser divisible a menos que posea extensión. Pero una cosa simple no puede ser extensa, puesto que simplicidad y extensión son incompatibles. Eso significa que las mónadas no pueden entrar en la existencia de otro modo que por creación, ni pueden perecer de otro modo que por aniquilación. Por supuesto, las substancias compuestas pueden entrar en la existencia y perecer por agregación y disolución de mónadas; pero éstas, al ser simples, no admiten tales procesos. En ese aspecto hay, ciertamente, algún parecido entre las mónadas y los átomos de los filósofos; pero los átomos de Epicuro poseían forma, aunque se dijera que eran indivisibles. Además, mientras que aquéllos concibieron en primer lugar los átomos, y luego interpretaron el alma en términos de la teoría atómica, como compuesta de átomos más lisos, finos y redondeados, puede decirse que Leibniz concibió la mónada por analogía con el alma. Porque cada mónada es en algún sentido una substancia espiritual.

Pero aunque las mónadas son sin extensión y sin diferencias de cantidad y figura, tienen que ser, según la teoría de la identidad de los indiscernibles, cualitativamente distinguibles unas de otras. Difieren, en un sentido que explicaremos más adelante, en el grado de percepción y apetición que posee cada una de ellas. Cada mónada difiere cualitativa e intrínsecamente de toda otra mónada; sin embargo, el universo es un sistema organizado y armonioso en el que hay una variedad infinita de substancias que se combinan para formar una armonía perfecta. Cada mónada se desarrolla según su propia ley y constitución interior; ninguna mónada es susceptible de incremento o disminución por la actividad de otras mónadas, puesto que lo simple no puede tener partes que se le añadan o substraigan. Pero cada una de ellas, dotada de algún grado de percepción, refleja el universo, esto es, el sistema total, a su propio modo.

Leibniz reafirmó así la existencia de una pluralidad de substancias individuales; y, en ese punto, se mostró de acuerdo con Descartes. Pero estuvo, en cambio, en desacuerdo con éste en la concepción de la materia como extensión geométrica. La masa corpórea es un agregado, y tenemos que postular unidades substanciales reales: los cuerpos no pueden estar compuestos por puntos geométricos. “Si no hubiese

unidades substanciales reales no habría nada substancial o real en la masa. Eso fue lo que obligó a Cordemoy a abandonar a Descartes y a abrazar la doctrina de Demócrito de los átomos para encontrar una verdadera unidad[661]”. El propio Leibniz jugó por algún tiempo con la teoría atómica. “Al principio, cuando me había liberado del yugo de Aristóteles, me ocupé en la consideración del vacío y los átomos[662]”. Pero se convenció del carácter insatisfactorio de la teoría. Porque los átomos de Demócrito y Epicuro no eran verdaderas unidades. Al poseer tamaño y figura no podrían ser los factores últimos descubribles por análisis. Aun cuando se postulase su indivisibilidad física, seguirían siendo indivisibles en principio. Los constitutivos últimos de las cosas tienen, pues, que ser “puntos”, aunque no puntos matemáticos. Tendrán que ser, pues, puntos metafísicos, distintos tanto de los puntos físicos, que solamente en apariencia son indivisibles, como de los puntos matemáticos, que no existen y no pueden reunirse para formar cuerpos. Además, esos puntos metafísicos, que son lógicamente anteriores al cuerpo, tienen que ser concebidos por analogía con las almas. Tiene que haber algún principio interno de diferenciación, y Leibniz decidió que esas unidades substanciales se distinguen unas de otras por el grado de “percepción” y “apetito” que cada una posee. Frecuentemente las llamó “almas”, aunque para poder distinguir entre almas en el sentido ordinario y estas otras unidades substanciales, pasó a emplear la palabra “mónada” como un término general. “*Monas* es una palabra griega que significa unidad, o aquello que es uno[663]”.

2

Entelequias y materia prima.

Es necesario introducir aquí un punto que es de la mayor importancia para una comprensión de la teoría leibniziana de las mónadas. Cada substancia o mónada es el principio y fuente de sus actividades; no es inerte, sino que tiene una tendencia interna a la actividad y auto-desarrollo. Fuerza, energía, actividad, son deja esencia de la substancia. “La idea de energía o virtud, llamada por los alemanes *Kraft y* por los franceses *la forcé, y* para la explicación de la cual he dedicado una ciencia especial de dinámica, añade mucho a la comprensión de la noción de substancia[664]”. Verdaderamente, la substancia puede ser definida como “un ser capaz de acción[665]”. La substancia no es simplemente actividad: la actividad es actividad de una substancia. Eso significa que en la mónada hay un principio de actividad o una fuerza primitiva, que puede ser distinguida de las sucesivas actividades reales de la mónada.

Leibniz «introdujo de ese modo la idea de entelequia o “forma substancial”. Cuando llegó a formar el concepto de una unidad substancial en la que se contiene alguna especie de principio activo, “se hizo necesario recordar, y, por decirlo así, reformular las formas substanciales tan desacreditadas hoy día, pero de un modo que las hiciese más inteligibles y distinguiese el uso que puede hacerse de ellas del abuso que habían sufrido. Encontré, entonces, que la naturaleza de las formas substanciales consiste en fuerza... Aristóteles las llama ‘entelequias primeras’. Yo las llamo, quizá más inteligentemente, fuerzas primitivas que comprenden en sí mismas no solamente el acto o complemento de la posibilidad, sino también una actividad original[666]”. Y, en otro lugar: “el nombre de ‘entelequias’ podría darse a todas las substancias simples o mónadas creadas; porque éstas tienen en sí mismas una cierta perfección (ἔχουσι το ἐντελές). Hay una cierta suficiencia (αὐτάρχεια) que las hace fuente de sus acciones internas, y, por así decirlo, autómatas incorpóreos[667]”. Esa entelequia o forma substancial no tiene que concebirse como una mera potencialidad para obrar, que requiera un estímulo externo que la haga activa: contiene lo que Leibniz llama un *conatus* o tendencia positiva a la acción, que se cumple por sí misma inevitablemente, a menos que sea obstaculizada. Es, en verdad, necesario distinguir la fuerza activa primitiva de la fuerza activa derivativa, la cual es una tendencia a algún movimiento

determinado por el cual la fuerza primitiva es modificada[668]. Y la mención de la fuerza primitiva no basta para la explicación de los fenómenos. Por ejemplo, es absurdo pensar que sea una explicación suficiente de cualquier cambio fenoménico dado el que digamos que éste es debido a la forma substancial de la cosa; y Leibniz declara que él está de acuerdo con aquellos que dicen que la doctrina de las formas no debe emplearse para determinar las causas particulares de los acontecimientos o de las cosas sensibles. Nociones metafísicas generales no pueden proporcionarnos respuestas adecuadas a preguntas científicas. Por otra parte, el que algunos aristotélicos escolásticos hayan abusado de la teoría de las formas no es una razón, dice Leibniz, para que se rechace la teoría en sí. La inadecuación de las teorías rivales hace necesario reintroducir la teoría aristotélica, siempre que ésta sea interpretada en términos dinámicos, esto es, en términos de fuerza o energía, y siempre que no se utilice como un substitutivo de las explicaciones científicas de los acontecimientos causales. Al reintroducir las formas substanciales o entelequias, Leibniz no volvió la espalda a la concepción mecanicista “moderna” de la naturaleza, aunque la consideró insuficiente. Al contrario, insistió en que las concepciones finalista y mecanicista de la naturaleza son complementarias.

Aunque cada mónada contiene un principio de actividad o forma substancial, ninguna mónada creada está sin un componente pasivo al que Leibniz llama “materia prima” o “primera”. Desgraciadamente, Leibniz utilizó los términos “materia”, “materia prima”, y “materia secundaria” en varios sentidos, y no siempre se puede suponer que el mismo término tenga el mismo significado en diferentes lugares o contextos. Sin embargo, la materia prima, tal como es atribuida a toda mónada creada, no ha de entenderse como conteniendo corporeidad. “Porque la materia prima no consiste en masa o impenetrabilidad y extensión, aunque tenga exigencia de ello[669]”. Pertenece a la esencia de la substancia creada, y es más afín a la “potencia” o “potencialidad” escolástica que a la materia en sentido ordinario. “Aunque Dios puede por su poder absoluto privar a la substancia de materia secundaria, no puede privarla de materia prima; porque entonces la haría ser acto puro, lo cual sólo lo es Él[670]”. Decir que en toda substancia creada hay materia prima es decir que la substancia creada es limitada e imperfecta; y esa imperfección y pasividad se manifiesta en percepciones confusas. Las mónadas “no son puras fuerzas: son los fundamentos no solamente de acciones sino también de resistencias o pasividades, y sus ‘pasiones’ se hallan en percepciones confusas[671]”.

3

La extensión.

La realidad consta, pues, en definitiva, de mónadas, cada una de las cuales es un punto metafísico inextenso. Pero esas mónadas se combinan para formar substancias compuestas. Pero, ¿cómo es que el cuerpo extenso resulta de una unión de mónadas inextensas? La respuesta de Leibniz a esa pregunta me parece extremadamente obscura. La extensión, dice Leibniz es una noción reducible y relativa: es reducible a "pluralidad, continuidad y coexistencia o existencia de partes a un mismo tiempo[672]". Pero esos conceptos difieren formalmente: existencia y continuidad son distintos. La extensión es, pues, una noción derivada, y no primitiva: no puede ser un atributo de la substancia. "Uno de los errores primordiales de los cartesianos es que concibieron la extensión como algo primitivo y absoluto, y como lo que constituye la substancia[673]". La extensión es más el modo en que percibimos las cosas que un atributo de las cosas mismas. Pertenece al orden fenoménico. No es "sino una cierta repetición indefinida de cosas en tanto que son similares unas a otras o indiscernibles[674]". Como ya hemos visto, no hay dos mónadas que sean indiscernibles. Pero, para representar la multiplicidad, hay que representárselas como similares y, en ese grado, como indiscernibles, es decir, hay que "repetirlas". Pero eso supone que poseen alguna cualidad que es repetida, o, como también lo expresa Leibniz, "difundida". Y esa cualidad es la resistencia, que es la esencia de la materia e implica la impenetrabilidad. Aquí Leibniz utiliza el término materia (esto es, materia prima, o primera) en un sentido bastante diferente de aquel en que antes le hemos visto utilizarlo. Ahora lo emplea en el sentido de principio pasivo de la substancia. "La resistencia de la materia contiene dos cosas, la impenetrabilidad o antitipia, y la resistencia o inercia; y en ellas... sitúo la naturaleza del principio pasivo o materia[675]". Y, en otro lugar: "la fuerza pasiva propiamente constituye la materia o masa... La fuerza pasiva es aquella resistencia por la cual un cuerpo se resiste no solamente a la penetración, sino también al movimiento... Así, hay en él dos resistencias o masas: la primera se llama antitipia o impenetrabilidad; la segunda, resistencia, o lo que Kepler llama la inercia natural de los cuerpos[676]".

Si partimos de la concepción de muchas substancias o mónadas, podemos

considerar simplemente el elemento pasivo en las mismas, o lo que Leibniz llama “materia prima”, consistente en impenetrabilidad e inercia. Al considerar solamente esa cualidad, consideramos las substancias en la medida en que son indiscernibles; consideramos la cualidad como “repetida”. Y la extensión es la repetición indefinida de cosas en la medida en que son similares las unas a las otras o indiscernibles. Estamos aquí en la esfera de la abstracción. El concepto de materia prima es ya una abstracción; porque la pasividad es solamente uno de los principios constitutivos de la substancia. Y la extensión es una nueva abstracción; porque el concepto de extensión como repetición indefinida presupone la abstracción de la materia prima.

4

Cuerpo y substancia corpórea.

La idea de materia prima no es lo mismo que la idea de cuerpo. La materia prima es pasividad, pero el cuerpo comprende fuerza activa además de pasividad. Si ambas cosas, es decir, los principios activo y pasivo, se toman juntas, tenemos "la materia considerada como un ser completo (esto es, materia secundaria a diferencia de la primaria, que es algo puramente pasivo y, consiguientemente, incompleto[677])". La "materia secundaria" es, pues, la materia considerada en tanto que dotada de fuerza activa; es también equivalente a "cuerpo": "La materia es aquello que consiste en 'antitypia', o aquello que se resiste a la penetración, y, así, la nuda materia es meramente pasiva. El cuerpo, en cambio, además de materia, posee también fuerza activa[678]". Leibniz llama también "masa" a la materia secundaria: un agregado de mónadas. Puede decirse, pues, que materia secundaria, masa y cuerpo significan la misma cosa, a saber, un agregado de substancias o mónadas. Leibniz llama también a eso "cuerpo orgánico" o "máquina orgánica". Ahora bien, lo que le hace un cuerpo orgánico, es decir, un cuerpo verdaderamente unificado en lugar de un mero agregado o colección accidental de mónadas, es la posesión de una mónada dominante que obra como la entelequia o forma substancial de su cuerpo orgánico. Ese compuesto de la mónada dominante y el cuerpo orgánico es llamado por Leibniz substancia corpórea. "Distingo (i) el alma o entelequia primitiva; (ii) la materia primaria o fuerza pasiva primitiva; (iii) la mónada, completada por aquellas dos; (iv) la masa o materia secundaria, o máquina orgánica, a la que concurren innumerables mónadas subordinadas; (v) el animal, o substancia corpórea, del que la mónada dominante hace una , sola máquina[679]".

Si se busca en Leibniz un empleo absolutamente consecuente de los términos, se busca en vano. Sin embargo, hay ciertos puntos que están bastante claros. Las realidades últimas son mónadas o substancias simples. Éstas, desde luego, son invisibles: lo que percibimos son agregados de mónadas. Y cuando un agregado tiene una mónada dominante, es un cuerpo orgánico, y forma, junto con la mónada dominante, lo que Leibniz llama una substancia corpórea. Una oveja, por ejemplo, es un animal o una substancia corpórea, no un mero agregado de mónadas. El significado que tiene el que una mónada "domine" sobre un cuerpo orgánico,

difícilmente puede ser considerado aparte del tema de la percepción, y de momento pospongo el tratamiento de ese punto. Pero vale la pena indicar aquí que en cada substancia corpórea, y, ciertamente, en toda masa o agregado, hay, según Leibniz, un número infinito de mónadas. En cierto sentido, pues, Leibniz afirmó la existencia de un infinito actual, o, mejor, de infinidades actuales. "Estoy tan en favor del infinito actual que, en lugar de admitir que la naturaleza le tiene horror, como suele decirse, yo sostengo que la afecta por todas partes, para realizar mejor las perfecciones de su autor. Así, creo que no hay parte alguna de la materia que no sea, no digo ya divisible, sino real y actualmente dividida; y, en consecuencia, la menor de las partículas tiene que ser considerada como un mundo lleno de una infinidad de criaturas diferentes[680]». Pero Leibniz no admitía que a partir de ahí se pudiera concluir que en un agregado existe un número actualmente infinito de mónadas; porque no hay número infinito. Decir que hay una infinidad de mónadas es decir que siempre hay más que pueden ser atribuidas al agregado. "No obstante mi cálculo infinitesimal, no admito un verdadero número infinito, aunque confieso que la multitud de las cosas sobrepasa cualquier número finito, o, mejor dicho, cualquier número[681]." En consecuencia, a partir de la afirmación de que en cualquier agregado hay una infinidad de mónadas no puede sacarse la conclusión de que todos los agregados son iguales, sobre la base de que cada uno de ellos está compuesto por un número infinito de substancias simples. Porque hablar de números infinitos iguales carece de sentido. El agregado no es un todo infinito hecho de un número infinito de partes. Solamente hay un verdadero infinito, y éste es "el absoluto, que es anterior a toda composición, y no está formado por adición de partes[682]». Y Leibniz hace referencia a la distinción hecha por "las escuelas" entre "el infinito sincategoremático, según ellos le llaman" y el infinito categoremático[683]. El primero es lo indefinido, no el verdadero infinito. "En vez de un número infinito, debiéramos decir que hay más de lo que cualquier número pudiera expresar[684]».

Debe también advertirse que las substancias, en el sentido de agregados de mónadas, son para Leibniz fenoménicas. "Porque todo, excepto las mónadas componentes, es añadido por la percepción sola, a partir del hecho mismo de que aquéllas sean simultáneamente percibidas[685]». Pero decir que los agregados Son fenómenos no equivale a decir que son sueños o alucinaciones. Son fenómenos bien fundados, cuya base real es la coexistencia de las mónadas de las que son agregados. Lo que quiere decirse es que piedras y árboles, por ejemplo, aunque aparecen a los sentidos como cosas unitarias, son realmente agregados de substancias simples inextensas. El mundo de la vida cotidiana, por así decirlo, el mundo de la percepción sensible, y, ciertamente, también el de la ciencia, es fenoménico. Las mónadas o realidades i últimas no son fenoménicas; no aparecen a la percepción, sino que son conocidas solamente por un proceso de análisis filosófico.

5

Espacio y tiempo.

El espacio y el tiempo, insiste Leibniz, son relativos. "Por lo que hace a mi opinión, he dicho más de una vez que sostengo que el espacio es algo meramente relativo, lo mismo que el tiempo. Sostengo que es un orden de coexistencias, como el tiempo es un orden de sucesiones. Porque ‘espacio’ denota, en términos de posibilidad, un orden de cosas que existen al mismo tiempo, consideradas como existiendo juntas, sin inquirir en su modo de existir. Y cuando uno ve varias cosas juntas, percibe ese orden de cosas entre las mismas[686]”. Dos cosas existentes, *A y B*, están en una relación de situación, y, en verdad, todas las cosas coexistentes están en relaciones de situación. Si consideramos ahora las cosas simplemente como coexistiendo, esto es, como estando en relaciones mutuas de situación, tenemos la idea de espacio como la idea de un orden de coexistencia. Y si, además, no dirigimos la atención a ninguna cosa realmente existente, sino que simplemente concebimos el orden de posibles relaciones de situación, tenemos la idea abstracta de espacio. El espacio abstracto, pues, no es nada real: es simplemente la idea de un orden relacional posible. También el tiempo es relacional. Si dos acontecimientos, *A y B*, no son simultáneos, sino sucesivos, hay entre ellos una cierta relación que expresamos diciendo que *A* es antes que *B, y B* después que *A.* Y si concebimos el orden de relaciones posibles de esa especie tenemos la idea abstracta de tiempo. El tiempo abstracto no es más real de lo que lo es el espacio abstracto. No hay ningún espacio abstracto real en el que las cosas estén situadas, ni hay un tiempo real abstracto y homogéneo en el que se den las sucesiones. Uno y otro son, pues, ideales. Al mismo tiempo, la coexistencia y la pre- y post- existencia son reales. “Tampoco el tiempo es ni más ni menos un ser de razón (esto es, algo ideal o mental) que el espacio. Coexistir, y pre- o post- existir son algo real[687]...”. Podemos expresar eso diciendo que aunque espacio y tiempo sean fenoménicos no por ello dejan de ser fenómenos bien fundados *(phenomena bene fundata): son* ideas abstractas con alguna base o fundamento objetivo, a saber, las relaciones.

Leibniz no considera muy detalladamente el tiempo, pero explica el modo en que los hombres se forman la idea de espacio. Ante todo, los hombres consideran que muchas cosas existen de una vez, y observan en ellas un orden de coexistencia. “Ese

orden es su situación o distancia[688]”. Entonces, cuando una de esas cosas coexistentes, *A*, cambia su relación a cierto número de otras cosas, *B, C, D*, las cuales no cambian sus relaciones mutuas, y cuando una nueva, *X*, entra en escena y adquiere con *B, C y D*, las mismas relaciones que *A* tenía antes con éstas, decimos que *X* ha ocupado el lugar de *A.* Y, en general, los “lugares” de los coexistentes pueden ser determinados en términos de relaciones. Es verdad que no puede haber dos coexistentes que tengan idénticamente las mismas relaciones; porque una relación supone “accidentes” o “afecciones” en las cosas relacionadas, y no hay dos cosas que puedan tener los mismos accidentes individuales. Con estricta exactitud, pues, *X* no. adquiere las mismas relaciones que anteriormente tenia *A.* No obstante, las consideramos como las mismas, y hablamos de que *X* ocupa el mismo lugar que anteriormente había ocupado *A.* Tendemos así a pensar el lugar como algo de algún modo extrínseco *a. X y A.* Ahora bien, “el espacio es aquello que resulta de considerar juntamente los lugares[689]”: el espacio es lo que comprende todo lugar, el lugar, podríamos decir, de los lugares. Considerado de ese modo, a saber, como extrínseco a las cosas, el espacio es una abstracción mental, algo que solamente existe en idea. Pero las relaciones que constituyen la base de esa construcción mental son reales.

Dado que Leibniz mantenía una teoría relacional del espacio y el tiempo, es perfectamente natural que se opusiese vigorosamente a las teorías mantenidas por Newton y Clarke, que veían el espacio y el tiempo como absolutos. Para Newton el espacio era un infinito número de puntos, y el tiempo un infinito número de instantes. Newton se valió también de una analogía bastante rara, y hablaba de espacio y tiempo como el *sensorium* de Dios, lo que aparentemente quería decir que hay alguna analogía entre el modo en que Dios, presente en todas partes, percibe las cosas en el espacio infinito en que están situadas, y el modo en que el alma percibe la imagen formada en el cerebro. Leibniz se cebó en esa analogía, entendiéndola de una manera que Clarke consideraba injustificable. “Apenas hay una expresión más inapropiada a estos efectos que la que hace a Dios tener un *sensorium.* Parece hacer de Dios el alma del mundo. Será difícil dar un sentido justificable a esa palabra, según el empleo que hace de ella sir Isaac Newton[690]”. En cuanto a la opinión de Clarke de que el espacio infinito es una propiedad de Dios, a saber, la inmensidad divina, Leibniz observa, entre otras cosas, que en tal caso “habría partes en la esencia de Dios[691]”.

Pero, enteramente aparte de esas especulaciones teológicas de Newton y Clarke, Leibniz rechazó rotundamente sus concepciones del espacio absoluto, como “un ídolo de algunos ingleses modernos[692]”, expresión en la que se toma “ídolo” en el sentido que Francis Bacon dio al término. Si el espacio fuera un ser real e infinito en el que las cosas están situadas parecería que Dios podría haber colocado las cosas en el espacio de una manera distinta a como realmente lo ha hecho, y que se podría hablar del universo finito como moviéndose hacia adelante en el espacio vacío. Pero no habría diferencia discernible entre una posición del universo en el espacio y otra

posición. En consecuencia, Dios no tendría razón suficiente para elegir una posición mejor que otra. Y la noción de un universo finito avanzando en el espacio vacío es fantástica y quimérica; porque no habría en ese movimiento cambio alguno observable. “Meros matemáticos, que solamente tienen trato con las ficciones de la imaginación, son capaces de forjar tales ideas; pero razones superiores las destruyen[693]”. Absolutamente hablando, Dios podría haber creado un universo de extensión finita; pero, sea finito o infinito, carece de sentido hablar de si el universo ocupa o es capaz de ocupar posiciones diferentes. Si fuera finito y girase, por así decirlo, en el espacio infinito, las dos posiciones imaginadas serían indistinguibles. No habría, pues, razón suficiente para que ocupara una posición más bien que otra. En verdad, carece de sentido hablar de dos posiciones. Y la tentación de hablar de ese modo sólo se presenta cuando construimos la noción quimérica de espacio vacío infinito como un conjunto de puntos, ninguno de los cuales sería en modo alguno distinguible de otro cualquiera.

Un argumento similar puede utilizarse contra la idea de tiempo absoluto. Supongamos que alguien pregunta por qué Dios no creó el mundo un año o un millón de años antes; esto es, por qué aplicó, por así decirlo, acontecimientos sucesivos a tal sucesión de instantes mejor que a tal otra en el tiempo absoluto. No podría darse respuesta alguna, puesto que no habría razón suficiente para que Dios crease el mundo en un momento mejor que en otro, si se supone que la sucesión de las cosas creadas es la misma en uno u otro caso. Podría parecer que eso fuera un argumento en favor de la eternidad del mundo, a no ser por el hecho de que, al probar que no habría razón suficiente para que Dios crease el mundo en el instante *X* mejor que en el instante *Y*, se prueba también que no hay instantes aparte de las cosas. Porque el hecho de que no habría razón suficiente para que Dios prefiriese un instante a otro es debido a que los instantes serían indistinguibles. Y, si son indistinguibles, no puede haber dos de ellos. La noción de tiempo absoluto como compuesto de un número infinito de instantes es, pues, una ficción de la imaginación[694]. En cuanto a la idea de Clarke de que el tiempo infinito es la eternidad de Dios, tendría como consecuencia lógica que todo lo que es en el tiempo sería también en la esencia divina, lo mismo que, si el espacio infinito es la inmensidad divina, las cesas en el espacio están en la esencia divina. “Extrañas expresiones, que manifiestan patentemente que el autor hace un mal empleo de los términos[695]”.

Espacio y tiempo absolutos, extrínsecos a las cosas, son, pues, entidades imaginarias, “como los mismos escolásticos han reconocido[696]”. Pero aunque Leibniz tuvo sin duda éxito en su intención de poner de manifiesto el carácter paradójico de las concepciones de espacio y tiempo propuestas por Newton y Clarke, no se sigue de ahí que su propia teoría fuese, no digo ya adecuada, puesto que no parece que se haya dicho la última palabra sobre el espacio y el tiempo, ni siquiera en la época post-einsteiniana, pero ni siquiera interiormente coherente. Por una parte, las mónadas no son puntos en el espacio, y no tienen una situación real relativa que se

extienda más allá del orden fenoménico[697]. “No hay entre las mónadas distancia o proximidad espacial o absoluta. Decir que están concentradas en un punto, o diseminadas en el espacio, es hacer uso de ciertas ficciones de nuestra alma[698]”. El espacio, pues, pertenece al orden fenoménico. Por otra parte, el espacio no es puramente subjetivo; es un *phenomenon bene fundatum*. Las mónadas tienen una relación ordenada de coexistencia; y la mónada dominante o alma está, en algún sentido, nunca claramente definido por Leibniz, “en” el cuerpo orgánico al que domina. Está perfectamente sugerir que la posición de la mónada dominante queda definida de algún modo por el cuerpo orgánico al que domina; pero subsiste el hecho de que ese cuerpo, a su vez, está compuesto de mónadas. Y, ¿cómo se definen las posiciones de éstas? Si el orden de los fenómenos coexistentes que es el espacio y el orden de los fenómenos sucesivos que es el tiempo se deben simplemente a “las percepciones mutuamente conspirantes de las mónadas[699]”, espacio y tiempo son puramente subjetivos. Pero es evidente que a Leibniz eso no le convencía del todo. Porque los diferentes puntos de vista de las diferentes mónadas presuponen posiciones relativas objetivas. Y, en ese caso, el espacio no puede ser puramente subjetivo. Pero no parece que Leibniz elaborase satisfactoriamente la relación entre los elementos subjetivo y objetivo en el espacio y el tiempo.

Es evidente que Kant estuvo particularmente influido por el primer aspecto de la teoría leibniziana del espacio y el tiempo, a saber, por su aspecto subjetivista. Es verdad que el mismo Kant admitió ocasionalmente que tiene que haber un fundamento objetivo, desconocido en sí mismo, para las relaciones espaciales reales; pero su teoría general del espacio y el tiempo fue más subjetivista, y quizá por ello más coherente, aunque más paradójica y menos aceptable que la de Leibniz. Por lo demás, Kant, aunque el espacio fuera subjetivo, se parecía más al espacio vacío absoluto de Newton que al sistema de relaciones de Leibniz.

6

La armonía preestablecida.

Las realidades últimas son, pues, las mónadas, substancian simples concebidas según una analogía con las almas. Leibniz fue un pluralista convencido. La experiencia nos enseña, decía, que hay almas o yoes individuales; y esa experiencia es incompatible con la aceptación del espinozismo. La idea de que “no hay sino una substancia, a saber, Dios, que piensa, cree y quiere una cosa en mí, pero que piensa, cree y quiere exactamente lo contrario en otro (es) una opinión cuya absurdidad M. Bayle ha puesto bien de manifiesto en ciertas partes de su Diccionario[700]”. Y no hay dos de esas mónadas que sean exactamente semejantes. Cada una de ellas tiene sus propias características peculiares. Además, cada mónada constituye un mundo aparte, en el sentido de que desarrolla sus potencialidades desde su interior. Leibniz no negaba, desde luego, que, a nivel fenoménico, hay lo que llamamos causalidad eficiente o mecánica; por ejemplo, no negaba que sea verdad que la puerta se ha cerrado de golpe porque un golpe de viento la ha empujado. Pero tenemos que distinguir entre el nivel físico en el que tal enunciado es verdadero y el nivel metafísico, en el que hablamos de mónadas. Cada mónada es como un sujeto que virtualmente contiene todos sus predicados, y la entelequia o fuerza primitiva de la mónada es, por así decir, la ley de sus variaciones y cambios. “La fuerza derivativa es el estado real presente en tanto que tiende a, o pre-contiene, el estado siguiente, pues todo lo presente está preñado de lo futuro. Pero aquello que persiste, en la medida en que comprende todo lo que puede llegar a sucederle, tiene fuerza primitiva, de modo que la fuerza primitiva es por así decirlo, la ley de la serie, mientras que la fuerza derivativa es la determinación que designa un término particular de la serie[701]”. Las mónadas, para utilizar la expresión de Leibniz, “no tienen ventanas”. Además, hay una infinidad de ellas, aunque esa afirmación ha de entenderse a la luz de la negación por Leibniz de la posibilidad de que haya un número infinito actual. “En vez de un número infinito, deberíamos decir que hay más de lo que cualquier número puede expresar[702]”.

Pero aunque hay innumerables mónadas o substancias simples, cada una de las cuales pre-contiene todas sus sucesivas variaciones, no forman una aglomeración caótica. Aunque cada mónada es un mundo aparte, cambia en correspondencia

armoniosa con los cambios de todas las demás mónadas, según una ley o armonía preestablecida por Dios. El universo es un sistema ordenado en el que cada mónada tiene su función particular. Las mónadas están de tal modo relacionadas unas a otras en la armonía preestablecida que cada una de ellas refleja la totalidad del sistema infinito de un modo particular.

El universo es, así, un sistema en el sentido de que si una cosa “fuera excluida o considerada diferente, todas las cosas del mundo tendrían que haber sido diferentes de como ahora son[703]”. Cada mónada o substancia expresa el universo entero, aunque algunas, como veremos más adelante, lo expresan más distintamente que otras, porque gozan de un grado más alto de percepción. Pero no hay interacción causal directa entre las mónadas. “La unión de alma y cuerpo, y aun la operación de una substancia sobre \ otra, consiste únicamente en el mutuo acuerdo perfecto, finalísticamente establecido por el orden de la primera creación, en virtud del cual cada] substancia, siguiendo sus propias leyes, conviene con lo que las otras requieren; y, así, las operaciones de la una siguen o acompañan la operación o cambio de la otra[704]”. Según Leibniz, esa doctrina de una armonía preestablecida entre los cambios y variaciones de mónadas sin interacción, no es una teoría gratuita. Es la única teoría que es “al mismo tiempo inteligible y natural[705]”, e incluso puede ser probada *a priori*, mostrando que la noción del predicado está contenida en la del sujeto[706].

Según Leibniz, pues, Dios preestableció la armonía del universo “en el comienzo de las cosas, después de lo cual cada cosa sigue su propio camino I en los fenómenos de la naturaleza, según las leyes de almas y cuerpos[707]”. Hablando a propósito de la relación entre alma y cuerpo, Leibniz compara a Dios con un relojero que ha construido dos relojes de tal modo que desde entonces marchan siempre al unísono, sin que haya necesidad alguna de repararlos o ajustarlos para sincronizarlos[708]. El símil puede extenderse de manera que valga para la armonía preestablecida en general. “La filosofía común” supone que una cosa ejerce una influencia física sobre otra; pero eso es imposible en el caso de mónadas inmateriales. Los ocasionalistas suponen que Dios está constantemente ajustando los relojes que ha construido ; pero esa teoría, dice Leibniz, recurre a un *Deus ex machina* innecesaria e irrazonablemente. Queda, pues, la teoría de la armonía preestablecida. Uno podría sentirse inclinado a inferir de ahí que Dios pone en marcha, por así decirlo, el universo, y luego no tiene nada más que ver con él. Pero, en carta a Clarke, Leibniz protesta que él no mantiene que el mundo sea una máquina o reloj que funcione sin actividad alguna de parte de Dios. El mundo necesita ser conservado por Dios, y depende de Éste para continuar en la existencia; pero es un reloj que marcha sin necesidad de que se le enmiende. “En caso contrario, tendríamos que decir que Dios tiene que recapacitar después de haber decidido[709]”.

Debe observarse que en la doctrina de la armonía preestablecida, Leibniz

encuentra una conciliación de la causalidad mecánica y la causalidad final. O, mejor, encuentra los medios de subordinar la primera a la segunda. Las cosas materiales actúan de acuerdo con leyes fijas y averiguables; y, en el lenguaje ordinario, tenemos derecho a decir que actúan unas sobre otras de acuerdo con leyes mecánicas. Pero todas esas actividades forman parte del sistema armonioso preestablecido por Dios según el principio de perfección. "Las almas actúan según las leyes de las causas finales, por apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan de acuerdo con las leyes de las causas eficientes o del movimiento. Y los dos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, están en mutua armonía[710]". Finalmente, la historia progresa hacia el establecimiento de "un mundo moral dentro del mundo natural[711]", y, así, hacia la armonía entre "el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia[712]". Así, "la naturaleza conduce a la gracia, y la gracia, al hacer uso de la naturaleza, la perfecciona[713]".

7

Percepción y apetito.

Hemos visto que cada mónada refleja en sí misma la totalidad del universo desde su propio punto de vista finito. Eso equivale a decir que cada mónada goza de percepción. Porque Leibniz define la percepción como "el estado interno de la mónada que representa cosas externas[714]". Además, cada mónada tendrá percepciones sucesivas que correspondan a los cambios del medio, y más particularmente del cuerpo del cual es mónada dominante, si es una mónada dominante, o del cuerpo del que es miembro. Pero, debido a la falta de interacción entre las mónadas, el paso de una percepción a otra tiene que deberse a un principio interno. Y la acción de ese principio es llamada por Leibniz "apetición". "La acción del principio interno que causa el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse apetición[715]". Como está presente en cada mónada, podemos decir que todas las mónadas tienen percepción y apetito[716]. Pero no debe entenderse que eso signifique que para Leibniz toda mónada sea consciente, o que toda mónada experimente deseos en el sentido en que nosotros los experimentamos. Cuando Leibniz dice que toda mónada tiene percepción, quiere decir simplemente que, debido a la armonía preestablecida, cada mónada refleja interiormente los cambios que tienen lugar en su medio. No se necesita que esa representación del medio vaya acompañada de consciencia de la representación. Y cuando Leibniz dice que cada mónada tiene apetito, quiere decir fundamentalmente que el cambio de una representación a otra es debido a un principio interno en la mónada misma. La mónada ha sido creada según el principio de perfección, y tiene una tendencia natural a reflejar el sistema infinito del cual es miembro.

Leibniz distingue, pues, entre "percepción" y "apercepción". La primera, como ya se ha dicho, es simplemente "la condición interna de la mónada que representa cosas externas", mientras que la apercepción es "consciencia, o conocimiento reflexivo de ese estado interno[717]". No todas las mónadas gozan de apercepción, ni la misma mónada en todo tiempo. Hay, pues, grados de percepción. Algunas mónadas poseen simplemente percepciones confusas, sin distinción, sin memoria y sin consciencia. Las mónadas de esa condición (por ejemplo, la mónada dominante de una planta)

puede decirse que están en estado de sueño o desmayo. Incluso los seres humanos están a veces en esa condición. Un grado más elevado de percepción se encuentra cuando ésta va acompañada por memoria y sentimiento. “La memoria proporciona a las almas una especie de consecutividad que imita a la razón, pero que debe ser distinguida de ésta. Observamos a animales, que tienen la percepción de algo que les impresiona y de lo que antes han tenido alguna percepción similar, que esperan, por las representaciones de su memoria, lo que estuvo asociado con aquello en la percepción precedente, y que experimentan sentimientos similares a los (lite tuvieron en aquella ocasión. Por ejemplo, si enseñamos un bastón a un perro, éste recuerda el dolor que le causó, y gimotea y echa a correr[718]”. La substancia corpórea viviente que goza de percepción acompañada de memoria es llamada “animal”, y a su mónada dominante puede llamársela “alma”, para distinguirla de la “nuda mónada”. Finalmente está la apercepción, o percepción acompañada de consciencia. A ese nivel la percepción es ya distinta, y el perceptor tiene consciencia de su percepción. Las almas que gozan de apercepciones son llamadas “almas racionales”, o “espíritus”, para distinguirlas de las almas en sentido amplio. Solamente las almas racionales o espíritus son capaces de verdadero razonamiento, que depende de un conocimiento de verdades necesarias y eternas, y de ejecutar aquellos actos de reflexión que nos permiten concebir “el yo, la substancia, la mónada, el alma, el espíritu, en una palabra, cosas y verdades inmateriales[719]”. “Esos actos reflexivos proporcionan los principales objetos de nuestros razonamientos[720]”.

Al atribuir apercepción a los seres humanos, Leibniz no trataba de sugerir, desde luego, que todas nuestras percepciones sean distintas, ni aún menos que “el verdadero razonamiento sea habitual”. Incluso en la vida consciente muchas percepciones son confusas. “Hay mil indicaciones que nos llevan a pensar que hay constantemente innumerables percepciones en nosotros, pero sin apercepción y sin reflexión[721]”. Por ejemplo, el hombre que vive cerca de una fábrica no tiene en general consciencia de su percepción del ruido de ésta. E, incluso cuando la tiene, es consciente de una sola percepción global, por así decirlo, aunque ésta está compuesta por una multitud de percepciones confusas. Del mismo modo, un hombre que pasea por la orilla de la playa puede tener consciencia del sonido de las olas en general; pero no la tiene de las *petites perceptions* de que está compuesta aquella percepción general. “En tres cuartas partes de nuestras acciones (los hombres) actúan simplemente como brutos[722]”. Pocas personas están en condiciones de presentar la causa científica por la que mañana habrá luz diurna; la mayoría de las personas sólo son conducidas por la memoria y la asociación de percepciones a esperar que mañana haya luz diurna. “Somos simples empíricos en las tres cuartas partes de nuestras acciones[723]”. Además, aunque en el alma racional el apetito alcanza el nivel de la voluntad, eso no significa que estemos desprovistos de las “pasiones” e impulsos que se encuentran en los animales.

Leibniz opuso esa teoría de los diversos grados de percepción a la tajante

distinción cartesiana entre espíritu y materia. En cierto sentido, para Leibniz, todas las cosas son vivientes, puesto que todas las cosas están últimamente compuestas de mónadas inmateriales. Al mismo tiempo, hay lugar para distinciones entre distintos niveles de realidad, en términos de grados de claridad de percepción. Si preguntamos por qué una mónada goza de un grado inferior y otra de un grado superior de percepción, la única respuesta posible es que Dios ha ordenado así las cosas de acuerdo con el principio de percepción. Así, dice Leibniz, cuando tiene lugar la concepción en el caso de los seres humanos, las mónadas que antes fueron] almas sensitivas "son elevadas al rango de la razón y a la prerrogativa de los espíritus[724]". Y en otro lugar dice que las almas "no son racionales hasta que, por la concepción, son destinadas a vida humana; pero una vez! han sido hechas racionales y capaces de consciencia y de sociedad con Dios, pienso que nunca perderán el carácter de ciudadanos de la república de Dios[725]". En cierto sentido puede parecer que la teoría de Leibniz se presta a una interpretación evolucionista. En una carta a Remond (1715), observa que "puesto que es posible concebir que por el desarrollo y cambio de la materia la máquina que forma el cuerpo de un animal espermático puede transformarse en una máquina tal como se necesita para formar el cuerpo orgánico de un hombre, el alma sensitiva tiene que ser capaz de convertirse en racional debido a la perfecta armonía entre el alma y la máquina[726]". Añade, sin embargo, que "como esa armonía está preestablecida, el estado futuro está ya en el presente, y una inteligencia perfecta reconocería en el animal presente el hombre futuro, tanto en el caso del alma como del cuerpo. Así, un puro animal no se convertirá nunca en hombre, y los animales espermáticos humanos que no llegan a la gran transformación por la concepción, son puros animales". Puede decirse que hay insinuaciones de una teoría evolucionista en Leibniz; pero éste pensaba en términos de una monadología que era extraña a la mente de los pioneros de la hipótesis científica de la evolución transformística.

8

Alma y cuerpo.

La relación de alma a cuerpo es la de una mónada dominante a una reunión de mónadas; pero no es del todo fácil exponer de una manera precisa cómo era para Leibniz esa relación. Ahora bien, hay ciertas ideas básicas que han de ser presupuestas por cualquier interpretación. En primer lugar, el alma humana es una substancia inmaterial, y el cuerpo humano consta también de mónadas inmateriales, mientras que su corporalidad es un *phenomenon bene fundatum.* En segundo lugar (y como consecuencia de lo anterior), no hay interacción en el sentido de influencia física directa entre las mónadas que componen el ser humano. En tercer lugar, la armonía o acuerdo entre los cambios de las mónadas individuales que componen el ser humano se debe a la armonía preestablecida. En cuarto lugar, la relación entre el alma humana o mónada dominante y las mónadas que componen el cuerpo humano tiene que ser explicada de tal modo que haga posible asignar un significado a las afirmaciones de que alma y cuerpo forman un ser y de que, en cierto sentido, el alma gobierna al cuerpo. Según Leibniz, "se dice que la criatura actúa externamente en la medida en que es perfecta, y que sufre la acción de otra en la medida en que es imperfecta. Así, se atribuye acción a la mónada en la medida en que tiene percepciones distintas, y pasión en la medida en que tiene percepciones confusas[727]". En la medida en que el alma humana tiene percepciones distintas se dice, pues, que es activa, y en la medida en que las mónadas que componen el cuerpo humano tienen percepciones confusas, se dice que son pasivas. En ese sentido se dice que el cuerpo está sometido al alma, y que el alma gobierna o dirige al cuerpo. Por otra parte, aunque no hay interacción en sentido estricto entre alma y cuerpo, los cambios en las mónadas inferiores que componen el cuerpo humano tienen lugar, según la armonía preestablecida, en vistas a los cambios que tienen lugar en el alma, que es una mónada superior. El alma humaría o espíritu obra de acuerdo con su juicio sobre la mejor cosa a hacer, y su juicio es objetivo en proporción a la claridad y distinción de sus percepciones. Puede decirse, pues, que es perfecta en la medida en que tiene percepciones claras. Y los cambios en las mónadas inferiores que componen el cuerpo son correlacionados por Dios con los cambios en la mónada superior o alma humana. Así pues, en ese sentido puede decirse que el alma, en virtud

de su mayor perfección, domina al cuerpo y actúa sobre éste. A eso se refiere Leibniz cuando dice que “una criatura es más perfecta que otra porque en aquélla se encuentra lo que sirve para explicar *a priori* lo que tiene lugar en la otra y de ese modo se dice que actúa sobre ésta[728]”. Al establecer la armonía entre las mónadas Dios correlaciona los cambios en las mónadas inferiores con los cambios en las mónadas más perfectas, y no a la inversa. Es legítimo, dice Leibniz, que en el lenguaje ordinario hablemos de que el alma obra sobre el cuerpo, o de interacción entre ambos. Pero el análisis filosófico del significado de frases como ésas revela que significan algo bastante diferente de lo que popularmente se entiende que significan. Si " hablamos, por ejemplo, de que el cuerpo obra sobre el alma, lo que eso significa es que el alma tiene percepciones confusas y no claras; es decir, no se ve claramente que las percepciones proceden de un principio interno, sino que parecen venir desde fuera. En la medida en que el alma tiene percepciones confusas se dice que es pasiva, y que es influida por el cuerpo, y no gobierna a éste. Pero no ha de entenderse que eso signifique que hay una interacción física entre alma y cuerpo.

Ahora bien, está perfectamente claro que el cuerpo humano no está siempre compuesto por las mismas mónadas. El cuerpo está siempre, por así decirlo, desprendiéndose de algunas mónadas y ganando otras. Y se plantea la cuestión de en qué sentido se puede hablar legítimamente de esa cambiante reunión de mónadas como de “un cuerpo”. No parece que baste decir que las mónadas formen un cuerpo porque hay una mónada dominante, si por “mónada dominante” se entiende simplemente una mónada que goza de percepciones claras. Porque el alma o mónada dominante es distinta de las mónadas que forman el cuerpo humano. No serviría decir, por ejemplo, que las mónadas que componen el cuerpo de un individuo *A* son el cuerpo de *A* porque la mónada que es el alma de *A* tiene percepciones más claras. Porque la mónada que es el alma de *B* también tiene percepciones más claras que las mónadas que componen el cuerpo de *A;* y, sin embargo, éstas no forman el cuerpo de *B.* ¿Cuál es, pues, el vínculo peculiar que une las mónadas que componen el cuerpo de *A* al alma *de A, y* qué es lo que hace necesario que hablemos del primero como cuerpo de *A y* no como cuerpo de *B ?* Tenemos al menos que recurrir a una idea mencionada anteriormente, y decir que un cierto equipo cambiante de mónadas forman el cuerpo de *A* en la medida en que las variaciones que ocurren en dichas mónadas tienen sus “razones *a priori”* en las variaciones que ocurren en la mónada que es el alma de *A.* Quizá puede decirse también que las mónadas que componen el cuerpo humano tienen puntos de vista o percepciones que, de acuerdo con la armonía preestablecida, se parecen, aunque confusamente, o se aproximan al punto de vista de la mónada dominante, y que tienen así una peculiar relación a ésta. Pero parece que la razón principal para decir que tales, y no tales otras, mónadas componen el cuerpo de *A,* tiene que ser que los cambios en un equipo de mónadas, y no los cambios en el otro equipo, son explicables, en términos de causalidad final, por referencia a los cambios que se dan en el alma de *A.*

En sus cartas al padre des Bosses, Leibniz habla de un vínculo substancial *(vinculum substantiale)* que une a las mónadas para formar una substancia. Pero no es legítimo utilizar esa sugerencia para mostrar que el filósofo estaba insatisfecho con su explicación de la relación entre las mónadas de las que se dice que forman una cosa. Porque Leibniz hizo esa sugerencia en respuesta a una pregunta sobre cómo podría enunciarse, en términos de su filosofía, la doctrina católica de la transubstanciación. En una carta escrita en 1709, Leibniz sugirió que “su transubstanciación” podría explicarse “en mi filosofía” diciendo que las mónadas que componen el pan son suprimidas en lo que respecta a sus fuerzas primitivas activa y pasiva, y que en su lugar se da la presencia de las mónadas que componen el cuerpo de Cristo, aunque permanecen las fuerzas derivativas de las mónadas que componen el pan (para tener en cuenta el dogma de que los accidentes del pan permanecen después de la transubstanciación). Pero en cartas posteriores, Leibniz propuso la teoría del vínculo substancial. Así, en una carta escrita en 1712, decía que “su transubstanciación” puede explicarse sin suponer que las mónadas que componen el pan sean suprimidas. En vez de eso, podría decirse que el *vinculum substantiale* del pan es destruido, y que el *vinculum substantiale* del cuerpo de Cristo es aplicado a las mismas mónadas que anteriormente estuvieron unidas en una substancia por el vínculo substancial del pan. Subsistirán, sin embargo, los “fenómenos” del pan y del vino.

Por lo demás, hay que tener en cuenta que Leibniz habla de “su transubstanciación”, y que dice que “nosotros, que rechazamos la transubstanciación no tenemos necesidad de tales teorías[729]”. En consecuencia, no se puede concluir que el propio Leibniz sostuviese la doctrina del *vinculum substantive.* No obstante, él declara que distinguía entre un cuerpo inorgánico, que no es propiamente una substancia, y un cuerpo orgánico natural, que, junto con su mónada dominante, forma una verdadera substancia o *unum per se*[730]. Y es difícil ver cómo ese empleo del lenguaje escolástico está realmente autorizado por la teoría de las mónadas.

9

Ideas innatas.

Es bien sabido que en los *Nuevos Ensayos,* Leibniz criticó el ataque de Locke a la doctrina de las ideas innatas. Verdaderamente, dadas su negativa de la interacción entre mónadas y su teoría de la armonía preestablecida, es natural esperar que Leibniz dijera que todas las ideas son innatas, en el sentido de que todas son producidas desde dentro, es decir, en virtud de un principio interno a la mente. De hecho, sin embargo, Leibniz utilizó el término "innato" en un sentido especial, que le permitió decir que solamente algunas ideas y verdades son innatas. Por ejemplo, dice que "la proposición 'lo dulce no es lo amargo' no es innata según el sentido que hemos dado al término 'verdad innata'[731]". Es, pues, necesario que nos preguntemos cómo entendía Leibniz los términos "idea innata" y "verdad innata".

La razón dada por Leibniz para decir que la proposición "lo dulce no es lo amargo" no es una verdad innata es que "los sentimientos de dulce y amargo proceden de los sentidos externos[732]". Ahora bien, es obvio que no podía decir tal cosa en el sentido de que los sentimientos de dulce y amargo sean causados por la acción física de cosas externas. En otras palabras, la distinción entre ideas que son innatas e ideas que no lo son no puede ser una distinción entre ideas que, para decirlo crudamente, sean impresas desde fuera e ideas nacidas desde dentro. Tiene que haber alguna diferencia intrínseca entre las dos clases de ideas. Y para descubrir esa diferencia hay que volver a hacer referencia a lo que ya se ha dicho sobre el tema de la interacción. La mente o mónada dominante puede tener percepciones claras, y, en la medida en que las tiene, se dice que es activa. Pero puede también tener percepciones confusas, y, en la medida en que las tiene, se dice que es pasiva. La razón de que se la llame "pasiva" es que las "razones *a priori*" de las percepciones confusas en la mónada dominante han de buscarse en cambios en las mónadas que componen el cuerpo humano. Ahora bien, en el lenguaje ordinario podemos decir que ciertas ideas son derivadas de la sensación, y se deben a la acción de cosas externas sobre los órganos de los sentidos, del mismo modo a como los copernicanos tienen derecho a decir en el lenguaje ordinario que el sol sale y se pone. Porque frases como ésas expresan los fenómenos o apariencias.

Leibniz dice también que las ideas de los sentidos, esto es, las ideas que no son

innatas, están marcadas por la exterioridad, en el sentido de que representan cosas externas. “Porque el alma es un pequeño mundo en el que las ideas distintas son una representación de Dios, y en el que las ideas confusas son una representación del universo[733]”. Pero ese enunciado ha de recibir algunas cualificaciones. Puede parecer que la idea de espacio esté marcada por la exterioridad y que sea, así, una idea confusa de los sentidos. Pero Leibniz dice explícitamente que podemos tener una idea distinta del espacio, y también, por ejemplo, del movimiento y el reposo, que proceden del “sentido común, es decir, de la mente misma, porque son ideas del puro entendimiento”, y son susceptibles de “definición y demostración[734]”. Al hablar de las ideas confusas. de los sentidos, Leibniz piensa más bien en ideas de “escarlata”, “dulce”, “amargo”, etc., esto es, en ideas de cualidades aparentemente externas que presuponen extensión y exterioridad espacial, y que no pueden, en su carácter fenoménico, pertenecer a las mónadas. Así pues, “dulce” y “amargo” son ideas confusas, y la proposición de que lo dulce no es lo amargó no es una verdad innata, puesto que esas ideas confusas “proceden de los sentidos externos”.

Por el contrario, ciertas ideas derivan de la mente misma, y no de los sentidos externos. Por ejemplo, las ideas de cuadrado y círculo derivan de la mente misma. Igualmente, “el alma comprende el ser, la substancia, la unidad, la identidad, la causa, la percepción, la razón y muchas otras nociones que los sentidos no pueden proporcionar[735]”. Esas ideas se derivan de la reflexión, y son, pues, ideas innatas. Están, además, presupuestas (y aquí Leibniz se aproxima a la posición de Kant) por el conocimiento sensible.

Para aclarar este tema debemos atender al punto siguiente. En la proposición “el cuadrado no es un círculo”, el principio de contradicción, que es una verdad innata de la razón, es aplicado a ideas derivadas de la mente misma y no de los sentidos. Dicho brevemente, es aplicado a ideas innatas. En consecuencia, puede llamarse a esa proposición una verdad innata. Pero de ahí no se sigue que la proposición “lo dulce no es lo amargo” sea también una verdad innata, sobre la base de que también el principio de contradicción se aplique aquí, a las ideas de dulce y amargo. Porque esas ideas no son innatas. La proposición es “una conclusión mixta” *(hybrida conclusio),* “en la que el axioma es aplicado a una verdad sensible[736]”. A pesar, pues, del hecho de que en la proposición “lo dulce no es lo amargo” se haga una aplicación del principio de contradicción, esa proposición verdadera no es una verdad innata en el sentido técnico de Leibniz.

Si la lógica y las matemáticas son “innatas” se plantea la obvia dificultad de que los niños no nacen con un conocimiento de las proposiciones de la lógica y de las matemáticas. Pero Leibniz no imaginó nunca que fuera así. Las ideas innatas son innatas en el sentido de que la mente las deriva a partir de sí misma; pero de ahí no se sigue que toda mente empiece teniendo un surtido, por así decirlo, de verdades e ideas innatas, ni siquiera que toda mente llegue alguna vez a un conocimiento explícito de todas aquellas verdades que puede derivar a partir de sí misma. Además,

Leibniz no negaba que la experiencia puede ser necesaria para llegar a un conocimiento consciente de ideas y verdades innatas. Hay "verdades de instinto", que son innatas y que empleamos por un instinto natural. Por ejemplo, "todo el mundo emplea las reglas de la deducción por una lógica natural, sin tener consciencia de ésta[737]". Todos tenemos algún conocimiento instintivo del principio de contradicción, no en el sentido de que todos poseamos necesariamente un conocimiento explícito del principio, sino en el sentido de que todos lo utilizamos instintivamente. Para un conocimiento explícito del principio puede muy bien ser que se necesite la experiencia, y ciertamente llegamos a saber geometría, por ejemplo, de ese modo; no poseemos un conocimiento explícito de la geometría desde el comienzo. Pero Leibniz no admitía que "toda verdad innata es conocida siempre y por todos[738]" ni que "lo que se aprende no es innato[739]". Un niño puede llegar a tener un conocimiento explícito de un teorema geométrico con ocasión de que en la pizarra se dibuje un diagrama ; pero eso no significa que adquiera la idea de, por ejemplo, un triángulo, por medio de los sentidos. Porque un triángulo geométrico no puede ser visto: la figura del encerado no es un triángulo geométrico.

Así pues, para Leibniz las ideas innatas son virtualmente innatas. Eso no significa simplemente que la mente tiene el poder de formar ciertas ideas y luego percibir las relaciones entre ellas. Porque eso sería admitido por los oponentes de las ideas innatas. Significa además que la mente tiene el poder de encontrar esas ideas en sí misma[740]. Por ejemplo, por reflexión sobre sí misma la mente llega a concebir la idea de substancia. Al axioma filosófico de que no hay nada en el alma que no proceda de los sentidos, hay que añadir, pues, "excepto el alma misma y sus afecciones". *"Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus[741]"*. Leibniz rechaza, pues, la idea de que la mente sea originariamente un papel en blanco, o una *"tabula rasa"*, si eso significa que "las verdades estarían en nosotros como la figura de Hércules está en el mármol, cuando el mármol es enteramente indiferente a la recepción de esa figura o de otra[742]". La mente se parece más a una pieza de mármol de tal modo veteado que puede decirse que la figura de Hércules está) virtualmente contenido en ella, aunque se requiera un trabajo de parte del escultor antes de que la figura pueda revelarse. "Ideas y verdades son así para nosotros innatas como inclinaciones, disposiciones, hábitos o propensiones naturales, y no como acciones, aunque esas potencialidades son siempre acompañadas por algunas acciones, a menudo .insensibles, que les corresponden[743]".

Una de las ideas que Leibniz afirma que son innatas, en el sentido descrito, es la idea de Dios. "Siempre he sostenido, como también ahora sostengo, la idea innata de Dios, que Descartes mantenía[744]". Eso no significa que todos los hombres tengan una idea clara de Dios. "Lo que es innato no es al principio conocido clara y distintamente como tal; frecuentemente se necesitan mucha atención y método para

percibirlo. No siempre lo hacen los estudiosos, y aún menos todos los seres humanos[745]”. Decir que la idea de Dios es innata significa, pues, para Leibniz, como había significado para Descartes, que la mente puede llegar a aquélla desde dentro, y que, por la sola reflexión interna, puede llegar a conocer la verdad de la proposición de que Dios existe. Pero podemos dejar para el próximo capítulo las argumentaciones de Leibniz en favor de la existencia de Dios.

CAPÍTULO XVIII - LEIBNIZ - IV

El argumento ontológico. — El argumento que infiere la existencia de Dios a partir de las verdades eternas. — El argumento basado en las verdades de hecho. — El argumento basado en la armonía preestablecida. — El problema del mal. — Progreso e historia.

1

El argumento ontológico.

Leibniz reconoció la validez, o posible validez, de varias líneas de argumentación en favor de la existencia de Dios. “Recordaréis que he mostrado cómo hay en nosotros ideas, no siempre de modo que seamos conscientes de ellas, pero siempre de tal modo que podemos sacarlas de nuestras propias profundidades, y hacerlas perceptibles. Y ésa es también mi creencia a propósito de la idea de Dios, cuya posibilidad y existencia sostengo que se demuestra de más de una manera... Creo también que casi todos los medios que han sido empleados para probar la existencia de" Dios son buenos y pueden ser de utilidad, si los perfeccionamos[746]...”. Consideraré ante todo lo que Leibniz dice acerca del llamado “argumento ontológico”.

Se recordará que el argumento ontológico, considerado como un argumento puramente formal, es una tentativa de mostrar que la proposición “Dios existe” es analítica, y que su verdad es evidente *a priori*. Es decir, si alguien entiende la noción del sujeto, Dios, verá que el predicado, la existencia, está contenido en el sujeto. La noción de Dios es la noción de un ser supremamente perfecto. Ahora bien, la existencia es una perfección. Por lo tanto, la existencia está comprendida en la noción de Dios; es decir, la existencia pertenece a la esencia de Dios. Así pues, Dios es definible como el ser necesario, o como el ser que necesariamente existe. Tiene, pues, que existir; porque sería una contradicción negar la existencia del ser que necesariamente existe. Así, mediante el análisis de la idea de Dios, podemos ver que Dios existe.

Kant objetó más tarde, contra esa línea de argumentación, que la existencia no es una perfección, y que la existencia no se predica de ningún sujeto del modo en que se predica una cualidad. Pero Leibniz creía que la existencia es una perfección[747], y hablaba de la misma como un predicado[748]. Estaba así favorablemente dispuesto hacia el argumento, y convenía en que sería absurdo decir de Dios que es un ser meramente posible. Porgue si el ser necesario es posible, existe. Hablar de un ser necesario meramente posible sería una contradicción en los términos. “Suponiendo que Dios es posible, existe, lo cual es privilegio exclusivo de la divinidad[749]”. Al

mismo tiempo, Leibniz estaba convencido de que el argumento, tal como había sido expuesto, no era una demostración estricta, puesto que daba por supuesto que la idea de Dios es la idea de un ser posible. Decir que, si Dios es posible, existe, no prueba, sin más, que Dios sea posible. Antes de que el argumento pueda ser concluyente hay que demostrar que la idea de Dios es la idea de un ser posible. En consecuencia, Leibniz dice que el argumento, sin esa demostración, es imperfecto. Por ejemplo, "los escolásticos, sin exceptuar a su Doctor Angélico, han comprendido mal ese argumento, y lo han tomado por un paralogismo. En ese aspecto se equivocaron por completo, y Descartes, que estudió la filosofía escolástica durante mucho tiempo en el colegio de los jesuitas de La Fleche, tuvo mucha razón en restablecerlo. No es un paralogismo; pero es una demostración imperfecta, que supone algo que aún tiene que ser probado para hacerla matemáticamente evidente; esto es, se supone tácitamente que esa idea del ser de toda grandeza y toda perfección es posible y no implica contradicción[750]". Según Leibniz, hay siempre una presunción del lado de la posibilidad; "es decir, se dice que todo es posible hasta que se prueba su imposibilidad[751]". Pero esa presunción no es suficiente para convertir el argumento ontológico en una demostración estricta. Pero, una vez que se ha demostrado que la idea de un ser supremamente perfecto es la idea de un ser posible, "puede decirse que la existencia de Dios se demuestra geométricamente *a priori*[752]".En opinión de Leibniz, los cartesianos prestaron insuficiente atención a demostrar la posibilidad del ser supremamente perfecto. Indudablemente, tenía razón. Pero, como ya hemos dicho a propósito de Descartes, éste hizo un cierto intento, en su réplica a la segunda serie de objeciones, de mostrar que Dios es posible, argumentando que en la idea de Dios no hay contradicción. Y ésa es la línea de argumentación que adoptó el propio Leibniz. No obstante, es verdad que Descartes hizo ese intento como una especie de expediente tardío, para hacer frente de objeciones.

Para Leibniz, lo posible era lo no-contradictorio. Al emprender, pues, la prueba de que la idea de Dios es la idea de un ser posible, se propuso mostrar que la idea no implica contradicción alguna. Eso significa mostrar que tenemos una idea distinta de Dios como perfección suprema e infinita ; porque si la "idea" resultase ser contradictoria en sí misma, podría dudarse de que fuera una idea, propiamente hablando. Por ejemplo, podemos utilizar las palabras "círculo cuadrado"; pero ¿en qué sentido tenemos una idea de círculo cuadrado? La cuestión es si el análisis de la idea de Dios muestra si ésta consta o no de dos o más ideas incompatibles. Leibniz afirma, en consecuencia, que "tenemos que probar con toda la exactitud imaginable que haya una idea de un ser totalmente perfecto, es decir, Dios[753]".

En un escrito dirigido en 1701 al editor del *Journal de Trévoux*, Leibniz afirma, en primer lugar, que si el ser necesario es posible, existe. Luego identifica el ser necesario con el ser *a se*, *y* argumenta del modo siguiente: "Si el ser por sí *(a se)* es imposible, todo ser por otro lo es también, puesto que el ser por otro sólo existe, en definitiva, por el ser por sí. Así, nada podría existir... Si el ser necesario no es, el no-

ser es posible. Parece que esa demostración no ha sido llevada tan lejos antes de ahora[754]”. Eso puede parecer un acercamiento a la argumentación *a posteriori.* Pero Leibniz no llega, al menos según el tenor literal de las palabras, al ser en sí mismo, arguyendo a partir del ser contingente existente, sino a partir de la posibilidad de un ser contingente. Podría decirse, desde luego, que sólo conocemos la posibilidad de éste porque tenemos conocimiento de seres contingentes existentes, esto es, porque sabemos que hay proposiciones contingentes afirmativas verdaderas. Y las palabras “así, nada podría existir” sugieren, además, “pero algo existe”, con la conclusión “así .pues, el ser contingente es posible”. Sin embargo, verbalmente Leibniz se mantiene dentro de la esfera de la posibilidad. Ahora bien, a esa pieza de razonamiento añade la afirmación: “sin embargo, también he trabajado en otro lugar para probar que el ser perfecto es posible”.

Podemos presumir que esa última afirmación se refiere a un escrito titulado “Que el ser máximamente perfecto existe”, que Leibniz mostró a Spinoza en 1676. “Llamo *perfección* a toda cualidad simple que es positiva y absoluta o expresa lo que quiera que exprese sin límite alguno[755]”. Una cualidad de esa clase es indefinible o irreducible. En consecuencia, la incompatibilidad de dos perfecciones no puede ser demostrada, puesto que la demostración requeriría la resolución de los términos. Ni tampoco su incompatibilidad es evidente *per se.* Pero si la incompatibilidad de las perfecciones no es ni demostrable ni evidente, puede haber un sujeto con todas las perfecciones. La existencia es una perfección. En consecuencia, el ser que existe en virtud de su esencia es posible. Luego existe.

Ese argumento presupone que la existencia es una perfección. También parece expuesto a una objeción vista por el propio Leibniz, a saber, que “no podemos concluir que una cosa sea posible porque no vemos su imposibilidad, puesto que nuestro conocimiento es limitado[756]”. Esa objeción podría también presentarse contra el argumento en favor de la posibilidad de Dios aducido por Leibniz en la *Monadología.* “Sólo Dios, o el ser necesario, tiene el privilegio de que, si es posible, ha de existir. Y como nada puede estorbar la posibilidad de lo que no posee limitación ni negación alguna, ni, en consecuencia, contradicción, eso sólo basta para establecer *a priori* la existencia de Dios[757]”. Esa línea de argumentación, a saber, que la idea del ser supremamente perfecto es la idea de un ser sin limitación alguna, y que ésa es la idea de un ser sin contradicción y, por lo tanto, posible, es fundamentalmente la misma línea de argumentación del escrito mostrado por Leibniz a Spinoza. Y está expuesta a la misma objeción, que no tenemos derecho a considerar equivalentes la posibilidad negativa (es decir, la ausencia de contradicción discernida) y la posibilidad positiva. Tendríamos que poseer primero una idea clara, distinta y adecuada de la esencia divina.

2

El argumento que infiere la existencia de Dios a partir de las verdades eternas.

Otro argumento *a priori* en favor de la existencia de Dios dado por Leibniz es el argumento que se basa en las verdades eternas y necesarias, que había sido el argumento favorito de san Agustín. Las proposiciones matemáticas, por ejemplo, son necesarias y eternas, en el sentido de que su verdad es independiente de la existencia de cualesquiera cosas contingentes. La proposición de que dada una figura limitada por tres líneas rectas esa figura tiene tres ángulos, es una verdad necesaria, haya o no haya triángulos existentes. Esas verdades eternas, dice Leibniz, no son "ficciones[758]". Requieren, pues, un fundamento metafísico, y nos vemos obligados a decir que "han de tener su existencia en un cierto sujeto absoluta y metafísicamente necesario, esto es, Dios[759]". Así pues, Dios existe.

Ése es un argumento bastante difícil de entender. No hemos de suponer, dice Leibniz, que "las verdades eternas... dependan de la voluntad divinal.. La razón de las verdades radica en las ideas de las cosas, que están contenidas en la esencia divina misma[760]". Y "el entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas, o de las ideas de que éstas dependen[761]". Pero ¿en qué sentido puede decirse que las verdades eternas "existen" en el entendimiento divino? Y, si existen en el entendimiento divino, ¿cómo podemos conocerlas? Puede decirse que las verdades eternas son hipotéticas (por ejemplo, "dado un triángulo, la suma de sus tres ángulos es 180^0") y que pertenecen a la esfera de la posibilidad, de modo que el argumento leibniziano basado en las proposiciones necesarias es un caso particular del argumento basado en los posibles, y que se remonta a Dios como fundamentó último de esa posibilidad. Una interpretación así parece poder apoyarse en la afirmación de que "si hay una realidad en las esencias o posibilidades, o en las verdades eternas, esa realidad ha de encontrarse en algo existente y real; en consecuencia, en la existencia del ser necesario, en cuya esencia se incluye la existencia, o al que basta ser posible para ser real[762]". Pero se necesita alguna formulación clara de lo que significa la afirmación de que las proposiciones analíticas poseen realidad, así como de la precisa relación de éstas al entendimiento divino.

3

El argumento basado en las verdades de hecho.

Leibniz se vale también del principio de razón suficiente para inferir la existencia de Dios a partir de las verdades de hecho. Todo acontecimiento dado o la existencia de cualquier cosa, dada la serie de los seres finitos, pueden explicarse en términos de causas finitas. Y el proceso de explicación en términos de causas finitas podría proceder hasta el infinito. Para explicar *A, B y C,* sería necesario mencionar *D, E y F, y* para explicar estos últimos se tendría que mencionar *G, H, I, y* así sucesivamente, sin término, no sólo porque la serie infinita retrocede hacia el pasado, sino también por la infinita complejidad del universo en cualquier momento dado. Pero "como todo ese detalle solamente abarca otros contingentes, anteriores o más detallados, cada uno de los cuales necesita para su explicación un análisis parecido, no hacemos progreso alguno, y la razón suficiente o final tiene que estar fuera de la secuencia o serie de ese detalle de contingentes, por infinito que éste pueda ser. Así pues, la razón final de las cosas ha de buscarse en una substancia necesaria, en la que el detalle de los cambios existe sólo eminentemente, como en su fuente. Y a eso es a lo que llamamos Dios. Ahora bien, como esa substancia es la razón suficiente de todo ese detalle, vinculado en una totalidad unida, hay solamente un Dios, y ese Dios basta[763]". Ese argumento, observa Leibniz, es *a posteriori*[764].

En su escrito *Sobre el origen último de las cosas,* Leibniz observa que las verdades de hecho son hipotéticamente necesarias, en el sentido de que un estado posterior del mundo está determinado por un estado anterior. "El mundo presente es necesario, física o hipotéticamente, pero no absoluta o metafísicamente[765]". Cuando consideramos su teoría de las proposiciones, vimos que Leibniz pensaba que todas las verdades de hecho o proposiciones existenciales, salvo una (a saber, la proposición "Dios existe") son contingentes, es decir, no metafísicamente necesarias. El origen último de "la cadena de estados o series de cosas, cuyo agregado constituye el mundo[766]" tiene, pues, que buscarse fuera de la serie; tenemos que pasar "de la necesidad física o hipotética, que determina los estados posteriores del mundo por los anteriores, a algo que sea necesidad absoluta o metafísica, cuya razón no puede ser dada[767]". Con esta última observación, Leibniz quiere decir que no puede darse

ninguna razón (o causa) extrínseca de la existencia de Dios; el ser necesario es su propia razón suficiente. Si por "razón" se entiende "causa", Dios no tiene causa alguna; pero su esencia es la *ratio sufficiens* de su existencia.

Según Kant, ese argumento depende del argumento ontológico. La afirmación de Kant ha sido repetida frecuentemente; pero la repetición frecuente no la hace verdadera. Es, sin duda, verdad que "si el mundo solamente puede explicarse por la existencia de un ser necesario, entonces tiene que haber un ser cuya esencia implique la existencia, puesto que eso es lo que quiere decir "ser necesario[768]". Pero de ahí no se sigue que la posibilidad de un ser necesario sea presupuesta por la línea de argumentación basada en la existencia de cosas finitas y contingentes. El propio Leibniz aceptaba el argumento ontológico, como hemos visto, a condición de que pudiese proporcionársele un eslabón perdido; pero su argumento *a posteriori* en favor de la existencia de Dios no supone el argumento ontológico.

4

El argumento basado en la armonía preestablecida.

Leibniz argumentó también *a posteriori* la existencia de Dios basándose en la armonía preestablecida. “Esa armonía perfecta de tantas substancias que no comunican entre sí, solamente puede proceder de una causa común[769]”. Así tenemos “una nueva prueba de la existencia de Dios, una prueba de sorprendente claridad[770]”. El argumento que infiere la existencia de Dios simplemente del orden, armonía y belleza de la naturaleza, “parece poseer solamente una certeza moral”, pero adquiere “una necesidad completamente metafísica por la nueva especie de armonía que yo he introducido, la armonía preestablecida[771]”. Si se acepta la teoría leibniziana de las mónadas sin ventanas, la correlación armoniosa de sus actividades es ciertamente notable. Pero la “nueva prueba” leibniziana de la existencia de Dios depende de la aceptación previa de su negación de la interacción entre mónadas, que nunca ha disfrutado de gran aplauso en la forma que él le dio.

5

El problema del mal.

Como ya dijimos en el capítulo anterior, Dios, según Leibniz, obra siempre en vistas a lo mejor, de modo que este mundo tiene que ser el mejor de los mundos posibles. Absolutamente hablando, Dios podría haber creado un mundo diferente, pero, moralmente hablando, solamente podía crear el mejor mundo posible. En eso consiste el optimismo metafísico de Leibniz, que excitó la ridiculización por parte de Schopenhauer, para el cual este mundo, bien lejos de ser el mejor, es más bien el peor de todos los mundos posibles, y una sobresaliente objeción contra la existencia de un creador benéfico. Y, dada aquella posición optimista, incumbía claramente a Leibniz explicar cómo no le refutaba la existencia del mal en el mundo. Leibniz prestó una considerable atención a ese tema, y en 1710 publicó su *Teodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.*

Leibniz distinguía tres especies de mal. "El mal puede ser considerado metafísicamente, físicamente y moralmente. El mal metafísico consiste en la mera imperfección, el mal físico en el sufrimiento y el mal moral en el pecado[772]". En seguida explicaremos lo que Leibniz entendía por "mal metafísico". Por el momento deseo llamar la atención sobre dos principios generales enunciados por Leibniz. En primer lugar, el mal en sí mismo consiste en una privación, no en una entidad positiva. En consecuencia, propiamente hablando, no tiene causa eficiente, puesto que consiste "en aquello que la causa eficiente no realiza. Por eso los escolásticos acostumbraban a llamar *deficiente* a la causa del mal[773]". "San Agustín ya ha propuesto esa idea[774]". En segundo lugar, Dios no quiere el mal moral, sino que solamente lo permite, mientras que el mal físico o sufrimiento Dios lo quiere no absolutamente, sino sólo hipotéticamente, sobre la hipótesis, por ejemplo, de que servirá como medio para un fin bueno, como el de contribuir a la mayor perfección del que sufre.

El mal metafísico es la imperfección; y esa imperfección es la que está implicada en el ser finito como tal. El ser creado es necesariamente finito, y el ser finito es necesariamente imperfecto; y esa imperfección es la raíz de la posibilidad del error y el mal. "Nosotros, que derivamos todo ser de Dios, ¿dónde encontraremos la fuente del mal? La respuesta es que ha de buscarse en la naturaleza ideal de la criatura, en

cuanto que esa naturaleza está contenida en las verdades eternas que están en el entendimiento de Dios independientemente de su voluntad. Porque tenemos que considerar que hay una *imperfección original en la criatura* antes del pecado, porque la criatura es limitada en su esencia. De ahí se sigue que no puede saberlo todo, y que puede engañarse y cometer otros errores[775]”. El origen último del mal es, pues, metafísico, y surge la cuestión de cómo Dios no es responsable del mal por el mero hecho de haber sido Él quien creó el mundo, dando así existencia a cosas limitadas e imperfectas. La respuesta de Leibniz es que la existencia es mejor que la no existencia. En la medida en que tenemos derecho a distinguir momentos diferentes en la voluntad divina, podemos decir que, “antecedentemente”, Dios quiso simplemente el bien. Pero como la imperfección de la criatura no depende de la elección divina, sino de la esencia ideal de la criatura, Dios no podía elegir crear sin elegir crear seres imperfectos. No obstante, eligió crear el mejor de los mundos posibles. Considerada simplemente en sí misma, la voluntad divina quiere simplemente el bien; pero, “consiguientemente”, esto es, dada la decisión divina de crear, quiere lo mejor posible. “Dios quiere *antecedentemente* el bien, y *consiguientemente* lo mejor[776]”. Pero no podría querer “lo mejor” sin querer la existencia de cosas imperfectas. Incluso en el mejor de todos los mundos posibles, las criaturas tienen que ser imperfectas.

Al tratar los problemas del mal físico y moral Leibniz presuponía su posición metafísica. Tenía, desde luego, pleno derecho de hacer tal cosa, porque era precisamente su posición metafísica lo que daba origen al problema. (No obstante, él podría haber concedido mayor consideración al hecho de que la doctrina de la armonía preestablecida hace esos problemas aún más agudos de lo que lo son, en todo caso, en una filosofía teísta.) Presuponiendo que el mundo es el mejor de los posibles, observa que “hay que creer que incluso los sufrimientos y las monstruosidades son parte del orden[777]”; que todo pertenece al sistema, y que no tenemos razón para suponer que otro mundo sería un mundo mejor. Además, en el mundo hay más bien físico que mal físico. Por otra parte, los sufrimientos físicos “resultan del mal moral[778]”. Sirven para muchos fines útiles, porque obran como un castigo del pecado, y como un medio para perfeccionar el bien. En cuanto a los animales, “se puede razonablemente conjeturar la existencia del dolor entre los animales, pero parece que sus placeres y dolores no son tan agudos como en el hombre; porque los animales, al no reflexionar, no son susceptibles ni de la aflicción que acompaña al dolor ni a la alegría que acompaña al placer[779]”. En todo caso, la pretensión general de Leibniz es que hay incomparablemente más bien que mal en el mundo, y que el mal que hay en el mundo pertenece al sistema total, al que es como totalidad como hay que considerar. Las sombras ponen más claramente de relieve la luz. Desde el punto de vista metafísico, Leibniz tiende a hacer necesario al mal. “Ahora bien, puesto que Dios hizo toda realidad positiva no eterna, habría hecho también la fuente del mal (la imperfección) de no ser porque ésta se encuentra más bien en la

posibilidad de las cosas o formas, que Dios no hizo, ya que Él no es el autor de su propio entendimiento[780]». Al tratar de males físicos concretos, Leibniz escribe de un modo que puede parecer a muchos superficial y "edificante", en el sentido peyorativo de la palabra. En efecto, en el prefacio de la *Teodicea* dice: "Me he esforzado en considerar la edificación en todas las cosas[781]».

Pero el problema principal considerado por Leibniz es el del mal moral. En la *Teodicea* escribe difusamente acerca de ese tema, con muchas referencias a otros filósofos y a los teólogos escolásticos. Muestra, en verdad, un asombroso conocimiento de las controversias escolásticas, como la que hubo entre "tomistas" y "molinistas". El mismo modo difuso con que trata el tema hace algo difícil resumir su posición, a pesar del hecho de que él mismo escribió un sumario en su *Teodicea.* Pero una razón más importante de la dificultad que se encuentra al intentar una formulación en forma sucinta de la posición de Leibniz es que éste parece combinar dos puntos de vista divergentes.

Una de las dificultades con que se enfrenta todo teísta que trata de resolver el problema del mal es la de mostrar cómo Dios no es responsable del mal moral en el mundo que Él creó y que Él conserva en la existencia. Al contestar a esa dificultad Leibniz emplea la teoría escolástica del mal como privación. "Los platónicos, san Agustín y los escolásticos, tenían razón al decir que Dios es la causa del elemento material del mal que radica en lo positivo, y no del elemento formal que se encuentra en una privación[782]». El mal moral es una privación del debido orden de la voluntad. Si *A* asesina a *B* disparando contra él, su acción es físicamente la misma que habría sido si hubiese disparado sobre *B* en legítima defensa; pero en el primer caso hay una privación del recto orden, privación que no se habría dado en el segundo caso. Entonces Leibniz conecta esa privación con lo que él llama "mal metafísico". "Y cuando se dice que la criatura depende de Dios en su existencia y en su obrar, e incluso que la conservación es una creación continua, eso es verdad en cuanto a que Dios da siempre a la criatura y produce continuamente todo lo que es positivo, bueno y perfecto en ella... Por el contrario, las imperfecciones y los defectos en el obrar proceden de la limitación original que la criatura no podría por menos de recibir con el comienzo primero de su ser, por las razones ideales que la restringen. Porque Dios no podría dar a la criatura todo sin hacerla un Dios; así pues, necesita haber grados diferentes en las perfecciones de las cosas, así como limitaciones de toda especie[783]». Eso implica que las acciones malas de un hombre son el despliegue, por así decirlo, de la imperfección y limitación de su esencia, según está contenida en la idea de aquél en el entendimiento divino. En ese sentido, parecen ser necesarias, incluso metafísicamente necesarias. No obstante, no dependen de la voluntad divina, a no ser en el sentido de que Dios optó por crear. Y aunque creó libremente el mejor de los mundos posibles, no podría crear, ni siquiera ese mundo máximamente perfecto, sin crear seres imperfectos. Además, si Leibniz hubiera insistido en su idea de los posibles como postulando la existencia y como compitiendo, por así decirlo,

por ésta, podría haber continuado diciendo que la existencia del mundo es necesaria, y que, en consecuencia, no puede sostenerse que Dios sea responsable del mal en el mundo.

Pero esos desarrollos de su pensamiento habrían llevado a Leibniz demasiado cerca del espinozismo. Y de hecho, nunca llegó a desarrollar sus ideas de esa manera. En vez de eso, prefirió subrayar la libertad divina y humana, y encontrar un lugar para la responsabilidad humana y para las sanciones después de la muerte. Dios creó el mundo libremente; pero quiso positivamente el elemento positivo, no el elemento de privación o mal, al menos, en todo caso, por lo que concierne al mal moral. Este último ha de atribuirse al agente humano, el cual será justamente recompensado o castigado después de la muerte. Escribiendo contra la idea cartesiana de la inmortalidad sin recuerdo, Leibniz afirma que "esa inmortalidad sin recuerdo es enteramente inútil, considerada éticamente, porque destruye toda retribución, toda recompensa y todo castigo... Para satisfacer la esperanza de la especie humana tiene que probarse que el Dios que lo gobierna todo es sabio y justo, y que nada dejará sin recompensa y sin castigo. Ésos son los grandes fundamentos de la ética[784]...". Pero, para que las sanciones eternas estén justificadas, hay que afirmar la libertad.

No obstante, también aquí está Leibniz enredado en una gran dificultad. Según él, todos los predicados sucesivos de un sujeto dado están virtualmente comprendidos en la noción de dicho sujeto. Ahora bien, una substancia es análoga a un sujeto, y todos sus atributos y acciones están virtualmente contenidos en su esencia. Todas las acciones de un hombre son, pues, predecibles en principio, en el sentido de que pueden ser previstas por una mente infinita. ¿Cómo puede decirse, entonces, propiamente, que son libres? En la *Teodicea*, Leibniz afirma obstinadamente la realidad de la libertad, e indica que ciertos escritores escolásticos "de gran profundidad" desarrollaron la idea de los decretos predeterminantes de Dios para explicar la presencia divina de los futuros contingentes, y que al mismo tiempo afirmaron la libertad. Dios predetermina a los hombres a elegir libremente esto o aquello. Leibniz añade luego que la doctrina de la armonía preestablecida, puede explicar el conocimiento divino sin que haya necesidad alguna, ni de introducir una nueva predeterminación inmediata de Dios ni de postular la *scientia media* de los molinistas. Y esa doctrina es perfectamente compatible con la libertad. Porque aun cuando sea cierto *a priori* que un hombre hará una cosa determinada, no la elegirá de una manera forzada, sino porque es inclinado por las causas finales a elegir de ese modo.

Carecería de provecho discutir con mayor extensión la cuestión de si la libertad es compatible con las premisas lógicas y metafísicas de Leibniz, a menos que se defina antes el término "libertad". Si se entiende por "libertad" "libertad de indiferencia", ésta es inadmisible en el sistema de Leibniz, como el propio filósofo afirma varias veces; Leibniz dice que tal idea es quimérica. Según Leibniz, "hay siempre una razón prevalente que impulsa a la voluntad a su elección, y para que se mantenga la libertad

de la voluntad es suficiente con que esa razón incline sin necesitar[785]”. Hay que distinguir la necesidad metafísica y la necesidad moral» y la determinación no debe identificarse con la primera. Puede haber una determinación compatible con la libertad, pero que no es lo mismo que necesidad absoluta, ya que lo contrario de lo que está determinado no es contradictorio ni lógicamente inconcebible. Donde algunos hablarían de determinismo psicológico, Leibniz habla de “libertad”. Y, si se define la libertad como “espontaneidad junto con inteligencia[786]”, es sin duda alguna compatible con las premisas lógicas y metafísicas de Leibniz. Pero puede dudarse de que sea compatible con la aceptación en la *Teodicea* de las ideas de pecado y sanciones eternas. Al menos el hombre común está inclinado a pensar que es difícil que tengan sentido el “pecado” y el castigo retributivo, excepto en el caso de agentes que debieran haber obrado de otra manera y pudieran haber obrado de otra manera, no meramente en el sentido de que otro tipo de acción hubiera sido lógicamente posible, sino también en el sentido de que hubiera sido prácticamente posible.

Así pues, es difícil evitar la impresión de que hay una discrepancia entre las implicaciones de las premisas lógicas y metafísicas de Leibniz, por una parte, y los pronunciamientos teológicos de la *Teodicea,* por la otra. En ese punto tengo que confesar que coincido con Bertrand Russell. Al mismo tiempo, creo que no hay ninguna buena razón para acusar a Leibniz de insinceridad, o para sugerir que su teología estuvo dictada simplemente por motivos de conveniencia. Después de todo, él estaba familiarizado con ciertos sistemas teológicos y metafísicos en los que el término “libertad” era interpretado en un sentido peculiar, y no es que él fuese el primero entre los no-espinozistas en considerar que “libertad” y “determinación” son compatibles. Los aludidos teólogos y metafísicos habrían dicho que la noción que tiene de la “libertad” el hombre común es confusa y está necesitada de clarificación y corrección. E indudablemente Leibniz pensaba eso mismo. El que la distinción por él establecida entre necesidad metafísica y necesidad moral sea suficiente para asignar un significado inequívoco al término “libertad”, es materia disputable.

6

Progreso e historia.

Al decir que el mundo es el mejor de todos dos mundos posibles, Leibniz no quería dar a entender que en cualquier momento dado haya alcanzado su máximo estado de perfección: el mundo progresa y se desarrolla constantemente. La armonía universal "hace progresar a todas las cosas hacia la gracia, por métodos naturales[787]". Al hablar del progreso hacia la gracia, Leibniz parece pensar en la elevación de ciertas almas sensitivas, según el plan de la armonía preestablecida, al rango de espíritus o almas racionales, un rango que las hace "imágenes de la divinidad misma[788]", capaces de conocer el sistema del universo y de "entrar en una especie de sociedad con Dios". La unión armoniosa de los espíritus compone la "ciudad de Dios", "un mundo moral dentro del mundo natural[789]". Dios considerado como arquitecto del mecanismo del universo, y Dios considerado como monarca de la ciudad de los espíritus, es el mismo ser, y esa unidad se expresa en la "armonía entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia[790]". Leibniz se representó la posibilidad de que una determinada mónada ascendiese la escala de las mónadas en el cumplimiento progresivo de sus potencialidades, e igualmente el sistema de las mónadas como progresando hacia un término ideal de desarrollo. Ese desarrollo o progreso es interminable. Hablando de la vida futura, Leibniz observa que "la felicidad suprema, cualquiera que sea la visión beatífica o conocimiento de Dios que la acompañe, nunca puede ser completa; porque, al ser Dios infinito, nunca puede ser totalmente conocido. Así pues, nuestra felicidad no consistirá nunca, ni debería consistir, en una plena alegría en la que nada hubiera que desear y que dejase nuestra alma en un estado de estupidez, sino en un progreso perpetuo hacia nuevos placeres y nuevas perfecciones[791]". Esa concepción del progreso y autoperfeccionamiento interminable se encuentra de nuevo en Kant, el cual fue también influido por la idea leibniziana de la ciudad de Dios y de la armonía entre el reino moral y el reino de la naturaleza como meta de la historia. Esas ideas representan el elemento histórico en la filosofía de Leibniz. Éste no solamente puso de relieve las verdades intemporales de la lógica y las matemáticas, sino también el autodesarrollo y la autoperfección, dinámica y perpetua, de las substancias

individuales ligadas por el vínculo de la armonía. Leibniz trató de conectar ambos lados de su filosofía mediante la interpretación de sus mónadas como sujetos lógicos. Pero subsiste el hecho de que, si traspasa, por así decir, los límites de la Ilustración racionalista, es por ese aspecto histórico de su filosofía y no por el aspecto lógico y matemático. No obstante, el aspecto histórico del pensamiento de Leibniz estuvo al mismo tiempo subordinado al matemático. Nunca emerge nada nuevo: todo es, en principio, predecible; todo desarrollo es análogo a la construcción de un sistema de lógica o de matemáticas. Es verdad que para Leibniz la historia está gobernada por el principio de adecuación o perfección, más bien que por el principio de contradicción. Pero siempre está presente la tendencia a subordinar el primero al segundo.

APÉNDICE

BREVE BIBLIOGRAFÍA

1. Con muy pocas excepciones, en la bibliografía siguiente no se han mencionado artículos. Para un más amplio material bibliográfico puede recurrirse a *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts,* de M. Frischeisen-Köhler y W. Moog (obra mencionada abajo); al *Répertoire bibliographique* (suplemento a la *Revue philosophique de Louvain,* anteriormente *Revue néoscolastique de philosophie;* a *Bibliographie Philosophica,* 1934-45, vol. I, *Bibliographia Historiae Philosophiae,* editada por G. A. de Brie (Utrechtt y Bruselas, 1950); a la *Bibliography of Philosophy,* publicada trimestralmente en París (Vrin) por el Instituto Internacional de Filosofía (primer número, enero-marzo de 1954); y al *Bulletin analytique (3 partie, Philosophie),* publicado en París por el *Centre de Documentation* del *Centre Nationale de la Recherche Scientifique.*

2. Las letras *E. L.,* entre paréntesis, a continuación de la palabra "Londres", después del título de un libro, significan que el libro en cuestión pertenece a la *Every Man's Library,* publicada por J. M. Dent & Sons, Ltd. No ofrecemos aquí datos de esos libros, porque los números de la serie se reimprimen con frecuencia. (Y el formato está siendo cambiado.)

3. La atención de los estudiantes puede ser dirigida especialmente a las obras de los filósofos individuales publicados en la *Pelican Philosophy Series,* editada por el profesor A. J. Ayer. Escritos por expertos, su bajo precio les hace de obvia utilidad para los estudiantes. Los volúmenes mencionados a continuación se describen como *Libros Penguin,* con adición de la fecha. No se cita el lugar de publicación (Harmondsworth, Middlesex).

OBRAS GENERALES

Abbagnano, N., *Storia della filosofía:* II, parte prima. Turín, 1949. (Hay traducción española, en tres volúmenes, Barcelona, Montaner y Simón.)

Adamson, R., *The Development of Modern Philosophy, with other Lectures and Essays.* Edimburgo, 1908 (2ª. edition).

Alexander, A. B. D., *A Short History of Philosophy.* Glasgow, 1922 (3ª. ed,).

Bréhier, E., *Histoire de la philosophie:* II. La philosophie moderne; 1re. partie, XVII et XVIII siecles, Paris, 1942. (La obra de Bréhier es una de las mejores

historias de la Filosofía, y contiene bibliografías breves pero útiles.) (Hay traducción española, 5ª. edición, en tres volúmenes, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1956.)

Carré, M. H., *Phases of Thought in England*. Oxford, 1949.

Castell, A., *An Introduction to Modern Philosophy in Six Problems*. Nueva York, 1943.

Catlin, G., *A History of the Political Philosophers*. Londres, 1950. (Trad, española, *Historia de los filósofos políticos, 2ª*. ed., Buenos Aires, Ed. Penser.)

Collins, J., *A History of Modern European Philosophy*. Milwaukee, 1954. (Obra de un tomista, muy recomendable. Contiene útiles bibliografías.)

de Ruggieso, G., *Storia della filosofía:* IV. La filosofía moderna, I, L'etá cartesiana; II. L'etá dell'illuminismo, 2 vols., Barí, 1946.

de Ruvo, V., *IL problema della veritä, da Spinoza a Hume*. Padua, 1950.

Deussen, P., *AUgemeine Geschichte der Philosophie;* II, 3, von Descartes bis Schopenhauer. Leizpig, 1920 (2ª. edition).

Devaux, P., *De Thales à Bergson. Introduction historique à la philosophie*. Lieja, 1948.

Erdmann, J. E., *A History of Philosophy:* II. Modern Philosophy (traducción inglesa de W. S. Hough). Londres, 1889.

Falckenberg, R., *Geschichte der neuern Philosophie*. Berlin, 1921 (8ª. edition).

Ferm, V. (editor), *A History of Philosophical Systems*. Nueva York, 1950. (Esta obra consta de ensayos, de mérito desigual, de distintos autores, sobre diferentes períodos y ramas de la filosofía.)

Fischer, K., *Geschichte der neuern Philosophie*. 10 volúmenes. Heidelberg, 1897-1904. (Esta obra contiene volúmenes separados sobre Descartes, Spinoza y Leibniz, según la mención que hacemos en los correspondientes epígrafes.)

Fischl, J., *Geschichte der Philosophie*. 5 vols. II. Renaissance und Barock, Neuzeit bis Leibniz; III, Aufklärung und deutscher Idealismus. Viena, 1950.

Frischeisen-Kóhler, M. y Moog, W., *Die Philosophie der Neuseit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*. Berlin, 1924; reimpresión, 1953. (Es éste el tercer volumen de la nueva edición revisada del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Ueberweg. Es útil como obra de referencia, y contiene extensas bibliografías. Pero no es muy adecuado para una lectura continuada.)

Fuller, B. A. G., *A History of Philosophy*. Nueva York, 1945 (edición revisada).

Hegel, G. W. F., *Lectures on the History of Philosophy* (traducción inglesa de E. S. Haldane y F. H. Simson). Volumen III. Londres, 1895. (Trad, castellana *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. México, F.C.E., 1953 (3 volúmenes).)

(La "Historia de la Filosofía" forma parte del sistema de Hegel. Su perspectiva ha influido en varios de los antiguos historiadores alemanes, como Erdmann y Schwegler.)

Heimsoeth, H., *Metaphysik der Neuzeit*. Dos partes. Munich y Berlín, 1927 y 1929. (Esta obra está contenida en el *Handbuch der Philosophie*, editado por A.

Baeumler y M. Schröter.) (Trad, castellana, *La metafísica moderna.* Madrid, Revista de Occidente, 2ª. ed. 1966.)

Hirschberger, J., *Geschichte der Philosophie*: II, Neuzeit und Gegenwart. Friburgo de Brisgovia, 1952. (Exposición objetiva de un profesor católico, profesor en la Universidad de Frankfurt a. M.)

(Hay traducción española, igualmente en dos tomos, II, Edad Moderna y Edad Contemporánea. Barcelona, Herder, 1956.)

Hóffding, H., *A History of Philosophy* (moderna). Traducción inglesa de B. E. Meyer, dos volúmenes. Londres, 1900. Reimpresión norteamericana, 1924.

— *A Brief History of Modern Philosophy* (traducción inglesa de C. F. Sanders). Londres, 1912.

Jones, W. T., *A History of Western Philosophy:* II. The Modern Mind. Nueva York, 1952.

Lamanna, E. P., *Storia deüa filosofía:* II. Dall'etá cartesiana alla fine dell'Ottocento. Florencia, 1941.

Leroux, E. y Leroy, A., *La philosophie anglaise classique.* Paris, 1951.

Lewes, G. H., *The History of Philosophy:* II. Modern Philosophy. Londres, 1867.

Maréchal, J., *Précis d'histoire de la philosophie moderne, de la renaissance a Kant.* Lovaina, 1933; edición revisada, París, 1951.

Marías, Julián, *Historia de la Filosofía.* Madrid, 1941.

Mellone, S. H., *Dawn of Modern Thought.* Oxford, 1930. (Esta obra trata de Descartes, Spinoza y Leibniz, y constituye una breve y útil introducción.)

Meyer, H., *Geschichte der abendlandischen Weltanschauung:* IV, von der Renaissance zum deutschen Idealismus. Wurzburgo, 1950.

Miller, H., *An Historical Introduction to Modern Philosophy.* Nueva York, 1947.

Morris, C. R., *Locke, Berkeley, Hume.* Oxford, 1931. (Una introducción breve y útil.)

Rogers, A. K., *A Studenfs History of Philosophy.* Nueva York, 1954 (3ª. edición, reimpresa. Es un libro de texto).

Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day.* Londres, 1946 (hay reimpresiones). (Obra inusitadamente vivaz y entretenida; pero su tratamiento de muchos importantes filósofos es inadecuado y desorientador.) (Hay traducción española, 1954.)

Sabine, G. H., *A History of Political Theory.* Londres, 1941. (Un valioso estudio sobre el tema.) (Trad, castellana, *Historia de la teoría política,* 2ª. ed. México, F.C.E., 1963.)

Sachilling, K., *Geschichte der Philosophie:* II. Die Neuzeit. Munich, 1953. (Contiene útiles bibliografías.)

Seth, J., *English Philosophers and Schools of Philosophy.* Londres, 1912.

Sorley, W. R., *A History of English Philosophy.* Cambridge, 1920 (reimpresa en

1937).

Souilhé, J., *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours, 2* volúmenes. París, 1934.

Thilly, F., *A History of Philosophy,* revisada por L. Wood. Nueva York, 1951.

Thonnard, F. J., *Précis d'histoire de la philosophie.* Paris, 1941 (edición revisada).

Turner, W., *History of Philosophy.* Boston y Londres, 1903.

Vorlánder, K., *Geschichte der Philosophie:* II. Die Philosophie der Neuzeit bis Kant, editada por H. Knittermeyer. Hamburgo, 1955.

Webb, C. C. J., *A History of Philosophy.* Londres (Home University Library), 1915, y reimpresiones.

Windelband, W., *A History of Philosophy, with especial reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions* (traducción inglesa de J. H. Tufts). Nueva York y Londres, 1952 (reimpresión de la edición de 1901). (Esta notable obra trata la historia de la filosofía según el desarrollo de los problemas.) '

Windelband, W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* editado por H. Heimsoeth, quien añade un capítulo final para el siglo XX, "Die Philosophie im 20 Jahrhundert mit einer Uebersicht über den Stand der philosophie-geschich-tlichen Forschung". Tubinga, 1935.

(Hay traducción española en cinco volúmenes, Buenos Aires, Ed. Ateneo, 1941-43.)

Wright, W. K., *A History of Modern Pilosophy.* Nueva York, 1941.

Capítulos II-VI: Descartes

Textos

Œuvres de Descartes, editadas por C. Adam y P. Tannery, 13 volúmenes. París, 1897-1913. (Ésta es la edición modelo, y a ella se hacen, en general, las referencias.)

Correspóndase de Descartes, editada por C. Adam y G. Milhaud. París, desde 1936. (Edición modelo.)

The Philosophical Works of Descartes, traducción inglesa de E. S. Haldane y G.R.T. Ross, 2 vols. Cambridge, 1911-12. (El primer volumen contiene "Reglas", "Discursos", "Meditaciones", "Principios", aunque en el caso de gran número de secciones que tratan de materias astronómicas y físicas no se dan más que los títulos: "Búsqueda de la verdad", "Pasiones del alma" y "Notas contra un programa". El segundo volumen contiene siete series de Objeciones con las respuestas de Descartes, una carta a Clerselier y otra a Dinet.)

Œuvres et lettres, con introducción y notas de A. Bridoux. París, 1937.

Discours de la méthode. Texto y comentario de E. Gilson. París, 1939 (2ª. edición).

Discours de la méthode, con un prefacio de J. Laporte, e introducción y notas de M. Barthélemy. París, 1937.

Discours de la méthode, con introducción y notas de L. Liard. París, 1942.

Meditationes de prima philosophia, con introducción y notas de G. Lewis. París, 1943.

Entretien avec Burman. Manuscrito de Göttingen. Texto editado, traducido y anotado por C. Adam. París, 1937.

The Geometry of René Descartes, traducción de D. E. Smith y M. L. Latham. Nueva York, 1954.

Lettres sur la morale. Texto revisado y editado por J. Chevalier. París, 1935 (y 1955).

Descartes: Philosophical Writings. Selección traducida y editada por E. Anscombe y P. T. Geach, con una introducción de A. Koyré. Londres, 1954. (En España hay numerosas ediciones separadas del *Discurso del método.* Falta de todo aparato crítico, pero muy cuidada y digna de confianza, es la traducción catalana de J. Xirau. Barcelona, 1929. La más reciente, con introducción y notas de J. C. García Borrón. Barcelona, 1968.)

Estudios

Adam, C, *Descartes, sa vie, son œuvre.* París, 1937.

Alquié, F., *La découverte métaphysique de l’homme ches Descartes.* París, 1950.

Balz, A. G. A., *Descartes and the Modern Mind.* New Haven (EE.UU.), 1952.

Beck, L. J., *The Method of Descartes.* Oxford, 1952. (Un valioso estudio de las *Regulae.)*

Brunschvicg, L., *Descartes.* Paris, 1937.

Gassirer, E., *Descartes.* Nueva York, 1941.

Chevalier, J., *Descartes.* Paris, 1937 (17ª. edición).

De Finance, J., *Cogito cartésien et reflexión thomiste.* Paris, 1946.

Devaux, P., *Descartes philosophe.* Bruselas, 1937.

Dijksterhuis, E. J., *Descartes et le cartésianisme hollandais. Études et documents.* Paris, 1951.

Fischer, K., *Descartes and his School.* Nueva York, 1887.

Gibson, A. B., *The Philosophy of Descartes,* Londres, 1932. (Esta obra, y volumen, mencionado más adelante, de Keeling, son excelentes estudios para lectores ingleses.)

—*Great Thinkers:* VI. Descartes (en *Philosophy,* 1935.)

Gilson, E., *Index scolastico-cartésien.* París, 1912.

— *La liberté ches Descartes et la théologie.* París, 1913.

— *Études sur le role de la pensée médiévale dans la formation du systéme cartésien.* París, 1930.

Gouhier, H., *La pensée religieuse de Descartes.* París, 1924.

Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons.* 2 volúmenes. París, 1953.

— *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes.* París, 1955.

Haldane, E. S., *Descartes: His Life and Times.* Londres, 1905.

Jaspers, K., *Descartes und die Philosophie.* Berlín, 1956 (3ª. edición).

(Hay traducción francesa, París 1938, y española, 1958.)

Joachim, H. H., *Descartes' Rules for the Direction of the Mind.* Oxford, 1956.

Keeling, S. V., *Descartes.* Londres, 1934.

Laberthonniére, L., *Études sur Descartes. 2* volúmenes. París, 1935.

— *Études de philosophie cartésienne.* París, 1937.

(Estos volúmenes están contenidos en las *(Œuvres de Laberthonniére,* editadas por L. Canet.)

Laporte, J., *Le rationalisme de Descartes.* París, 1950 (2ª. edición).

Leisegang, H., *Descartes.* Berlín, 1951.

Lewis, G., *L'individualité selon Descartes.* París, 1950.

— *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme.* París, 1950

Mahaffy, J. P., *Descartes.* Edimburgo y Londres, 1892.

Maritain, J., *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau.* Londres, 1928.

— *The Dream of Descartes.* Traducción inglesa de M. L. Andison, Nueva York, 1944.

Mesnard, P., *Essai sur la morale de Descartes.* París, 1936.

Natorp, P., *Descartes' Erkenntnistheorie.* Marburgo, 1882.

Olgiati, F., *Cartesio.* Milán, 1934.

— *La filosofía di Descartes.* Milán, 1937.

Rodis-Lewis, G., *La morale de Descartes.* París, 1957.

Serrurier, C, *Descartes, l'homme et le penseur.* París, 1951.

Serrus, C, *La méthode de Descartes et son application à la métaphysique.* París, 1933.

Smith, N. K., *Studies in the Cartesian Philosophy.* Londres, 1902.

— *New Studies in the Philosophy of Descartes.* Londres, 1953.

Versfeld, M., *An Essay on the Metaphysics of Descartes.* Londres, 1940.

Hay numerosos volúmenes de ensayos sobre Descartes por diferentes autores. Entre ellos:

Cartesio nel terso centenario del Discorso del Método. Milán, 1937.

Congrés Descartes. Travaux du IXe Congrés International de Philosophie. Editado por P. Bayer. París, 1937.

Causeries cartésiennes. París, 1938.

Descartes. Homenaje en el tercer centenario del Discurso del Método. 3 volúmenes. Buenos Aires, 1937.

Escritos en honor de Descartes. La Plata, 1938.

Nota. Para Gassendi *(Opera.* Lyon, 1658, y Florencia, 1727), ver *The Philosophy of Gassendi,* por G. S. Brett (Nueva York, 1908). Para Mersenne *(Correspondance,* publicada por Mme. P. Tannery, editada y anotada por C. de Waard y R. Pintard, 3 volúmenes. Paris, 1945-6), ver *Mersenne ou la naissance du mécanisme,* por R. Lenoble (Paris, 1943).

Capítulo VII: Pascal.

Textos

(Œuvres completes, editadas por L. Brunschvicg, E. Boutroux y F. Gazier. 14 volúmenes. Paris, 1904-14.

Greater Shorter Works of Pascal, traducidas por E. Caillet y J. C. Blankenagel. Filadelfia, 1948.

Pensées et Opuscules, con una introducción y notas por R. Brunschvicg, Paris, 1914 (7ª. edición) ; reedición, 1934.

Pensées, editados en francés e inglés por H. F. Stewart. Londres, 1950.

Hay muchas ediciones de *Pensées;* por ejemplo, las de H. Massis (París, 1935), J. Chevalier (París, 1937), V. Giraud (París, 1937), Z. Tourneur (París, 1938), y la edición paleográfica de Z. Tourneur (París, 1943). (En castellano hay una excelente traducción, aunque incompleta, de X. Zubiri, con prólogo del mismo. Barcelona, 1940.)

Discours sur les passions de l'amour de Pascal. Texto y comentario de A. Ducas. Algiers, 1953.

Estudios

Benzécri, E., *L'esprit humain selon Pascal.* París, 1939.

Bishop, M., *Pascal, the Life of Genius.* Nueva York, 1936.

Boutroux, E., *Pascal.* París, 1924 (9ª. edición).

Brunschvicg, L., *Le génie de Pascal.* París, 1924.

— *Pascal.* París, 1932.

Caillet, E., *The Clue to Pascal.* Filadelfia, 1944.

Chevalier, *]., Pascal.* Londres, 1930.

Falcucci, C, *Le problème de la vérité ches Pascal.* Toulouse, 1939.

Fletcher, F. T. H., *Pascal and the Mystical Tradition.* Oxford, 1954.

Guardini, R., *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal.* Leipzig, 1935.

Guitton, J., *Pascal et Leibniz.* Paris, 1951.

Jovy, E., *Études pascaliennes.* 5 volúmenes. Paris, 1927-8.

Lafuma, L., *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952).* Paris, 1954.

Laporte, J., *Le cœeur et la raison selon Pascal.* Paris, 1950.

Lefebvre, H., *Pascal.* Paris, 1949.

Mesnard, P., *Pascal. His Life and Works.* Nueva York, 1952.

Russier, J., *La foi selon Pascal.* 2 volúmenes. Paris, 1949.

Sciacca, M. F., *Pascal.* Brescia, 1944.

Serini, P., *Pascal.* Turin, 1942.

Sertillanges, A. D., *Blaise Pascal.* Paris, 1941.

Soreau, E., *Pascal.* Paris, 1935.

Stewart, H. F., *The Secret of Pascal.* Cambridge, 1941.

— *Blaise Pascal.* Londres (Conferencia en la Academia Británica), 1942.

— *The Heart of Pascal.* Cambridge, 1945.

Stöcker, A., *Das Bild vom Menschen bei Pascal.* Friburgo de Brisgovia, 1939

Strowski, F., *Pascal et son temps*. 3 volúmenes. París, 1907-8.

Vinet, A., *Études sur Blaise Pascal*. Lausanne, 1936.

Webb, C. C. J., *Pascal's Philosophy of Religión*. Oxford, 1929.

Woodgate, M. V., *Pascal and his Sister Jacqueline*. St. Louis (EE. UU.), 1945. *Archives de Philosophie* (1923, Cuaderno III) está consagrado a *Études sur Pascal*. París.

Capítulo VIII: Cartesianismo.

Textos

Geulincx, *Opera philosophica*, editadas por J. P. N. Land. 3 volúmenes. La Haya, 1891-3.

Estudios

Balz, A. G. A., *Cartesian Studies*. Nueva York, 1951.

Bouillier, F., *Histoire de la philosophie cartésienne. 2* volúmenes. París, 1868 (3ª. edición).

Covotti, A., *Storia della filosofía. Gli occasionalisti: Geulincx-Malebranche*. Napoles, 1937.

Hausmann, P., *Das Freiheitsproblem bei Geulincx*. Bonn, 1934.

Land, J. P. N., *Arnold Geulincx und seine Philosophie*. La Haya, 1895.

Prost, J., *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*. París, 1907.

Samtleben, G., *Geulincx, ein Vorgänger Spinozas*. Halle, 1885.

Terraillon, E., *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*. Paris, 1912.

Van der Haeghen, V., *Geulinex. Études sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*. Gante, 1886.

Capítulo IX: Malebranche

Textos

(Œuvres completes, editadas por D. Roustan y P. Schrecker. París, desde 1938 (Edición crítica).

(Œuvres completes. 11 volúmenes. París, 1712.

Entretiens sur la Metaphysique et sur la religión, edición de P. Fontana. París, 1922.

Entretiens sur la métaphysique et sur la religión, edición con introducción y notas de A. Cuvelier. París, 1945.

Dialogues on Metaphysics and on Religión, traducción inglesa de M. Ginsberg. Londres, 1923.

Méditations chrétiennes, editadas por H. Gouhier. París, 1928.

De la recherche de la vérité, edición con introducción de G. Lewis. 2 volúmenes. París, 1945.

Traité de morale, editado por H. Joly. París, 1882 (reimpreso en 1939).

Traite de l'amour de Dieu, editado por D. Roustan. París, 1922.

Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois, edición con introducción y notas por A. Le Moine. París, 1936.

Estudios

Church, R. W., *A Study in the Philosophy of Malebranche.* Londres, 1931. (Recomendado.)

Delbos, V., *Étude sur la philosophie de Malebranche.* París, 1925.

De Matteis, F., *L'occasionalismo e il suo sviluppo nel pensiero di N. Malebranche.* Nápoles, 1936.

Ducassé, P., *Malebranche, sa vie, son œuvre, sa philosophie.* Paris, 1942.

Gouhier, H., *La vocation de Malebranche.* París, 1926.

— *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse.* Paris, 1948 (2ª. edición).

Gueroult, M., *Étendue et psychologie ches Malebranche.* Paris, 1940.

Laird, J., *Great Thinkers:* VIL Malebranche (artículo en *Philosophy,* 1936).

Le Moine, A., *Les vérités éternelles selon Malebranche.* París, 1936.

Luce, A. A., *Berkeley and Malebranche.* Londres, 1934.

Mouy, P, *Les lois du choc des corps d'aprés Malebranche.* París, 1927.

Nadu, P. S., *Malebranche and Modern Philosophy.* Calcuta, 1944.

Hay varias colecciones de artículos sobre Malebranche; por ejemplo, *Malebranche nel terso centenario della sua nascita* (Milán, 1938), y *Malebranche. Commemoration du troisiéme centenaire de sa naissance* (París, 1938).

Capítulos X-XIV: Spinoza

Textos

Werke, editadas por C. Gebhardt. 4 volúmenes. Heidelberg, 1925 (edición crítica).

Opera quotquot reperta sunt, editadas por J. Van Vloten y *J.* P. N. Land, 2 volúmenes. La Haya, 1882, 1883; 3 volúmenes, 1895; 4 vols, 1914.

The Chief Works of Benedict de Spinoza, traducción inglesa con introducción de R. H. M. Elwes, 2 volúmenes. Londres, 1883; edición revisada, 1903. (El volumen I contiene el *Tractatus theologico-politicus y* el *Tractatus politicus.* El volumen II, el *De intellectus emendatione,* la *Ethica,* y *Cartas escogidas).* Reimpresión en un solo volumen. Nueva York, 1951.

The Principies of Descartes' Philosophy (junto con *Metaphysical Thoughts),* traducidos por H. H. Britan. Chicago, 1905.

Short Treatise on God, Man and is Well-Being, traducido por A. Wolf, Londres, 1910.

Spinoza's Ethics and De intellectus emendatione, traducidas por A. Boyle, con una introducción por G. Santayana. Lodres *(E. L.).*

Spinoza: Writings on Political Philosophy, edition de A. G. A. Balz, Nueva York, 1937.

The Corresponderé of Spinoza, editada por A. Wolf, Londres, 1929.

(En castellano: *Ethica.* México, F.C.E., 1958; *La reforma del entendimiento.*

Madrid, Aguilar, 1955.)

Estudios

Bidney, D, *The Psychology and Ethics of Spinoza: A Study in the History and Logic of Ideas*. New Haven (EE. UU.), 1940.

Brunchsvicg, L., *Spinoza et ses contemporaines*. Paris, 1923 (3ª. edition).

Ceriani, G., *Spinoza*. Brescia, 1943.

Chartier, E., *Spinoza*. Paris, 1938.

Cresson, A., *Spinoza*. Paris, 1940.

Darbon, A, *Études spinozistes*, editados por J. Moreau. Paris, 1946.

De Burgh, W. G. *Great Thinkers*. VIII. Spinoza (artículo en *Philosophy*, 1936).

Delbos, V., *Le próbléme moral dans la philosophie de Spinoza*. Paris, 1893. — *Le spinozisme*. Paris, 1916.

Dujovne, L., *Spinoza. Su vida, su época, su obra y su influencia*. 4 volúmenes.

Buenos Aires, 1941-5.

Dunin-Borkowski, S. von, *Spinoza*. 4 volúmenes. Münster i. W.: vol. I. Der junge De Spinoza. 1933 (2ª. edición); vols. II-IV. Aus den Tagen Spinozas: Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt, 1933-6.

Dunner, J„ *Baruch Spinoza and Western Democracy*. Nueva York, 1955

Fischer, K., *Spinoza. Leben, Werke, Lehre*. Heidelberg, 1909.

Friedmann. G., *Leibniz et Spinoza*. Paris, 1946 (4ª. edición).

Gebhardt, C, *Spinoza: Vier Reden*. Heidelberg, 1927.

(Hay traducción española. Buenos Aires, Ed. Losada.)

Hallett, H. F., *Aeternitas, a Spinozistic Study*. Oxford, 1930.

— *Benedict de Spinoza. The Elements of his Philosophy*. Londres, 1957.

Hampshire, S., *Spinoza*. Penguin Books, 1951.

Joachim, H. H., *A Study of the Ethics of Spinoza*. Oxford, 1901.

— *Spinoza's Tractatus de intellectus emendatione: a Commentary*. Oxford, 1940.

Kayser, R., *Spinoza. Portrait of a Spiritual Hero*. Nueva York, 1946.

Lachiéze-Rey, P., *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*. Paris, 1932; 2ª. edition, 1950.

McKeon, R., *The Philosophy of Spinoza*. Nueva York, 1928.

Parkinson, G. H. R., *Spinozas Theory of Knowledge*. Oxford, 1954.

Pollock, Sir F., *Spinoza, His Life and Philosophy*. Londres, 1899 (2ª. edition), reimpreso, 1936.

Ratner, J., *Spinoza on God*. Nueva York, 1930.

Roth, L.. *Spinoza, Descartes and Maimonides*. Oxford, 1924.

— *Spinoza*. Londres, 1929; reimpreso en 1954.

Ruñes, D. D.. *Spinoza Dictionary*. Nueva York, 1951.

Saw, R. L., *The Vindication of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Spinoza*. Londres, 1951.

Siwek, P., *L'óme et le corps d'aprés Spinoza*. Paris, 1930.

— *Spinoza et le panthéisme religieux*. Paris, 1950 (nueva edición).

— *Au cœur du Spinozisme*. París, 1952.

Vernière, P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution. 2* Volúmenes. París, 1954.

Wolfson, H. A, *The Philosophy of Spinoza. 2* volúmenes Cambridge (EE. UU.), 1934. Edición en un solo volumen, 1948.

Hay numerosas colecciones de ensayos sobre Spinoza; por ejemplo, *Spinoza ner terso centenario della sua nascita* (Milán, 1934), y *Travaux du deuxiéme Congres des Sociétés de Philosophie Franqaises et de Langue Franqaise: Théme historique: Spinoza. Théme de philosophie générale: L'idée de l'Univers*. Lyon, 1939.

Para una perspectiva marxista de Spinoza, ver *Spinoza in Soviet Philosophy,* edición de G. L. Kline, Londres, 1952.

Los estudiosos de Spinoza pueden encontrar material en el *Chronicum Spinozanum*, fundado en 1920 por la *Societas Spinozana* (Primer número, La Haya, 1921).

Capítulos XV-XVIII: Leibniz

(En los títulos de algunos libros se encuentra *Leibnitz,* en vez de *Leibniz.* Yo he preferido escribir siempre *Leibniz.)*

Textos

Sämtliche Schriften und Briefe, edición de la Academia Prusiana de Ciencias. Esta edición crítica ha de constar de 40 volúmenes. El primero apareció en 1923.

Die mathematischen Schriften von G. W. Leibniz, editados por C. I. Gerhardt. 7 volúmenes. Berlín, 1849-63.

Die philosophiscken Schriften von G. W. Leibniz, editados por C. I. Gerhardt. 7 volúmenes. Berlín, 1875-90. (Por el carácter incompleto de la edición crítica citada en primer lugar, es frecuente valerse de esta otra de Gerhardt. en las referencias.)

The Philosophical Writings of Leibniz, selección y traducción de M. Morris. Londres *(E. L.).*

The Philosophical Works of Leibniz, traducción inglesa con notas, por G. M. Duncan. New Haven (EE. UU.), 1890. (Este volumen contiene una extensa y útil selección.)

G. W. Leibniz. Philosophical Papers and Lettres. Selección traducida y editada con una introducción de L. E. Loemker, 2 volúmenes. Chicago, 1956.

G. W. Leibniz: Opúsculo Philosophica Selecta, edición de P. Schrecker. París, 1939.

Leibniz: The Monadology and Other Philosophical Writings, traducción con introducción y notas por R. Latta. Oxford, 1898.

Leibniz: The Monadology, traducción y comentario de H. W. Carr. Los Ángeles, 1930.

Leibniz's Discourse on Metaphysics. Correspondence with Arnauld, and Monadology, traducción inglesa de G. R. Montgomery. Chicago, 1902.

Leibniz: Discourse on Metaphysics, traducción de P. G. Lucas y L. Grint. Manchester, 1953.

Leibniz. Discours de métaphysique, edición con notas de H. Lestienne. Paris, 1945.

New Essays concerning Human Understanding, traducción inglesa de A. G. Langley. Lasalle (Illinois), 1949 (3ª. edition).

Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil, traducción inglesa de E. M. Huggard, con una introducción de A. Farrer. Edimburgo y Londres, 1952.

Opuscules et fragments inédits de Leibniz, editados por L. Couturat. Paris, 1903.

G. W. Leibniz, Textes inédits, editados por G. Grua. 2 volúmenes. París, 1948.

G. W. Leibniz. Lettres et fragments inédits sur les problémes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669-1704). Edición con introducción y notas de P. Schrecker. París, 1935.

Leibniz-Clarke Correspondence, edición de H. G. Alexander. Manchester, 1956. (En España hay buenas traducciones de las obras más conocidas de Leibniz:

Discurso de Metafísica, traducción, comentario y notas de J. Marías. Madrid, 1942; *Opúsculos filosóficos (Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias, como así mismo de la unión que existe entre el alma y el cuerpo; La Monadología; Principios de la naturaleza y de la gracia),* traducción de M. García Morente. Madrid, 1919.

Estudios

Barber, W. H., *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire: A Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670-1760.* Oxford, 1955.

Baruzi, J., *Leibniz, avec de nombreux textes inédits.* Paris, 1909.

Belaval, Y., *La pensée de Leibniz.* Paris, 1952.

Boehm, A., *Le 'Vinculum Substmtiale' ches Leibniz. Ses origines historiques.* Paris, 1938.

Brunner, F., *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz.* París, 1951.

Carr, H. W., *Leibniz.* Londres, 1929.

Cassirer, E., *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen.* Marburgo, 1902.

Couturat, L., *La logique de Leibniz.* Paris, 1901.

Davillé, L., *Leibniz historien.* Paris, 1909.

Fischer, K., *Gottfried Wilhelm Leibniz.* Heidelberg, 1920 (5ª. edition).

Friedmann, G., *Leibniz et Spinoza.* Paris, 1946 (4ª. edition).

Funke, G., *Der Móglichkeitsbegriff in Leibnizens System.* Bonn, 1938.

Getberg, G., *Le problème de la limitation des créatures ches Leibniz.* Paris, 1937.

Grua, G., *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz.* Paris, 1953.

Gueroult, M., *Dynamique et métaphysique leibniziennes.* Paris, 1934.

Guhrauer, G. E., *G. W. Freiherr von Leibniz. 2* volúmenes. Breslau, 1846 (Biografía).

Guitton, J., *Pascal et Leibniz.* Paris, 1951.

Hildebrandt, K., *Leibniz und das Reich der Gnade.* La Haya, 1953.

Huber, K., *Leibniz.* Munich, 1951.

Iwanicki, J., *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu.* Paris, 1934.

Jalabert, J., *La. théorie leibnizienne de la substance.* Paris, 1947.

Joseph, H. W. B., *Lectures on the Philosophy of Leibniz.* Oxford, 1949.

Kabitz, W., *Die Philosophie des jungen Leibniz.* Heidelberg, 1909.

Le Chevalier, L., *La morale de Leibniz.* Paris, 1933.

Mackie, J. M., *Lije of Godfrey William von Leibniz.* Boston, 1845.

Matzat, H. L., *Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst.* Berlin, 1938.

Merz, J. T., *Leibniz.* Edimburgo y Londres, 1884;. reimpreso en Nueva York, 1948.

Meyer, R. W., *Leibniz and the Seventeenth-Century Revolution,* traducción inglesa de J. P. Stern. Cambridge, 1952.

Moureau, J., *L'univers leibnizien.* París, 1956.

Olciati, F., *II signifícato storico di Leibniz.* Milán, 1934.

Piat, C, *Leibniz.* París, 1915.

Politella, J., *Platonism, Aristotelianism and Cabalism in the Philosophy of Leibniz.* Filadelfia, 1938.

Russell, Bertrand, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz.* Londres, 1937. (*2ª*. edition.)

Russell, L. J., *Great Thinkers:* IX. Leibniz. (En *Philosophy, 1936.)*

Saw, R. L., *Leibniz.* Penguin Books, 1954.

Schmalenbach, H., *Leibniz.* Munich, 1921.

Stammler, G., *Leibniz.* Munich, 1930.

Wundt, W., *Leibniz.* Leipzig, 1909.

Hay varias colecciones de ensayos sobre Leibniz; por ejemplo, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Vorträge der aus Anlass seines 300 Geburtstages in Hamburg abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung* (Hamburgo, 1946); *Leibniz zu seinem 300 Geburtstag, 1646-1946,* editado por E. Hochstetter (Berlín, 1948); y *Beiträge sur Leibnizforschung,* editado por G. Schischkoff (Reutlingen, 1947).

SÍNTESIS DE LA OBRA COMPLETA:

Edición castellana dirigida por Manuel Sacristán.

Esta obra va dirigida a los que inician sus estudios de Filosofía y a aquellos que, procedentes de otros campos, aspiran a conocer la evolución del pensamiento filosófico. La claridad de su estilo y el esfuerzo realizado para facilitar la comprensión de los sistemas y de su conexión no conducen al autor a una simplificación deformadora, defecto del que adolecen a menudo las obras introductorias. Escrita con gran rigor y objetividad, la *Historia de la filosofía*, de Frederick Copleston, se atiene a los resultados de la moderna crítica especializada. Tiene en cuenta la necesidad de considerar todo sistema filosófico en sus circunstancias y condicionamientos históricos, porque sólo a base del conocimiento de este punto de partida histórico es posible comprender la razón de ser del pensamiento de un filósofo determinado; pero se precisa también una cierta «simpatía» con el pensador estudiado. Para Copleston, debemos ponernos en la situación de cada filósofo y repensar con él sus pensamientos. De este modo podremos introducirnos en el sistema, verlo por dentro y percibir todos sus matices y características.

Con la capacidad analítica y crítica propias de la tradición británica, Copleston nos ofrece una *Historia de la filosofía* que contrasta con las de autores continentales, tanto por su método, como por la atención especial que presta a las corrientes del pensamiento anglosajón, las cuales han ejercido una influencia decisiva en la problemática de la filosofía actual.

NOTAS

[1] Vol. III , caps. III-IX. <<

[2] *Ibid.*, cap. 15. <<

[3] Ver vol. III, págs. 305-307. <<

[4] Por ejemplo su teoría de la substancia con el dogma de la transubstanciación. <<

[5] Cap. 13. <<

[6] Cap. 16. <<

[7] Cap. 17. <<

[8] Cap. 18. <<

[9] *Ibid.* <<

[10] Según Galileo, en la naturaleza hay “causas primarias”, a saber, fuerzas como la gravedad, que producen movimientos específicos *y* diferenciados. Sus naturalezas íntimas son desconocidas, pero los movimientos que producen pueden ser expresados matemáticamente. <<

[11] Para la teoría moral de santo Tomás, ver vol. 2, cap. 39. <<

[12] Ver vol. 2, cap. 40. <<

[13] *Ibid.*, cap. 8. <<

[14] Vol. 3, cap. 11. <<

[15] Así lo expusimos en el vol. III, pág. 273. <<

[16] 6 <<

[17] Págs. 221-223. <<

[18] Pág. 221. <<

[19] Esa afirmación no vale para Spinoza, que no era cristiano. Y no se refiere, desde luego, a aquellos autores del siglo XVIII que rechazaron los dogmas cristianos. Pero esos escritores, aunque “racionalistas”, en el sentido moderno del término, no fueron filósofos especulativos a la manera de Descartes *y* Leibniz. <<

[20] Bayle mantenía que la religión no afecta a la moralidad. <<

[21] Dicha obra, editada por Diderot y D’Alembert, tenía por objeto dar cuenta de los progresos conseguidos por las diferentes ciencias, y, al menos por implicación, promover una perspectiva secularizadora. <<

[22] Está claro que el término “ ley natural” tal como se usa en ese contexto, debe ser claramente distinguido del mismo término cuando se usa en el contexto de un sistema “racionalista” de ética. <<

[23] Excluyo, desde luego la filosofía de Kant, que será brevemente tratada en la última sección de este capítulo. <<

[24] Esta idea fue tomada por Bruno, de Nicolás de Cusa. Ver vol. *3*, cap. 15 y cap. 16, *6*. <<

[25] Cap. XX. <<

[26] Eso vale de los racionalistas pre-kantianos, no de los filósofos medievales como santo Tomás. Kant tenía un conocimiento bastante escaso de la filosofía medieval. <<

[27] La Ley moral, según Kant, es promulgada por la razón práctica. En un sentido, que explicaremos más adelante, en el lugar adecuado, el hombre se da la ley a sí mismo. Pero la obligación carece de significado si no se considera relativa a un ser que sea libre de obedecer o desobedecer la ley. <<

[28] En las citas de los escritos de Descartes utilizamos las siguientes abreviaturas: *D. M.* hace referencia al *Discurso del Método; R. D.,* a las *Reglas para la dirección del espíritu; M.,* a las *Meditaciones; P. F.,* a los *Principios de Filosofía; B. V.,* a la *Búsqueda de la verdad (Recherche de la venté); P. A.,* a las *Pasiones del alma; O, y R. O., a* las *Objeciones y Respuestas a las objeciones*, respectivamente. Las letras *A. T.* se refieren a la edición Adam-Tannery de *Œuvres de Descartes,* Paris, 13 vols., 1897-1913. <<

[29] *D. M.*, 1; A. *T.*, VI, 3. <<

[30] *Ibid; ibid,* 5. <<

[31] *D. M.*, 1; *A. T.*, *VI*, 6 y 8. <<

[32] *Ibid; ibid, 7.* <<

[33] Descartes fue el verdadero fundador de la geometría analítica. Al menos, su *Géométrie* (1637) fue la primera obra publicada sobre el tema. <<

[34] *D. M.*, 4; *A. T.*, *VI*, 31. <<

[35] *P. F.*, Carta Preliminar; *A. T.*, IX B, 2. <<

[36] *Ibid; ibid, 14.* <<

[37] *P. F.*, Carta Preliminar; *A. T.*, IX B, 3. <<

[38] *B. V.*, *A. T.*, X, 496. <<

[39] *P. F.*, Carta Prelim.; *A. T.*, IX B, 15. <<

[40] *D. M., 6; A. T.,* VI, *70.* <<

[41] *P. F.*, II, 9; *A. T.*, IX B, 68. <<

[42] *D. M.*. 2; *A. T.*, VI, 13-14. <<

[43] 2; *A. T.*, VI, 17. <<

[44] *R. D.*, 1; *A. T.*, X, 360. <<

[45] *Anal. Post.*, 1, 7. <<

[46] *D. M.*, 2; *A. T.*, VI, 17. <<

[47] *P. F.*, Carta Prelim.; *A. T.*, IX B, 13-14. <<

[48] *R. D*,. 4; *A. T.*, X, 371-2. <<

[49] *R. D.*, 4; *A. T.*, X, 372. <<

[50] *Ibid.*, 3; *A. T.*, X, 368. <<

[51] *Ibid.* <<

[52] *Ibid.; A. T.*, X, 369. <<

[53] *Ibid.; A. T.*, X, 370. <<

[54] *R. D.*, 3. <<

[55] *Ibid.* <<

[56] *D. M.*, 2; *A. T.*, VI, 18. <<

[57] *R. D.*, 5; *A. T.*, X, 379. <<

[58] *D. M., 2; A. T.,* VI, 18. <<

[59] *R. O.*, 2; *A. T.*, IX, 121-2, cf. VII, 155-6. <<

[60] *R. O., 2; A. T.,* IX, 121, cf. VII, 155. <<

[61] *R. D.*, 12; *A. T.*, X, 418 <<

[62] *R. D.*, 3; *A. T.*, X, 368. <<

[63] *R. D.*, 3; *A. T.*, X, 368. <<

[64] *R. D.*, 12; *A. T.*, X, 422. <<

[65] *A. T.*, IV, 445. <<

[66] *D. M.*, 5; *A. T.*, VI, 43. <<

[67] Descartes hizo prácticas de disección, y se interesó por el estudio práctico de la anatomía. También hizo algunos experimentos de física. <<

[68] *R. D.*, 5; *A. T.*, X, 380. <<

[69] *A. T.*, V, 112. <<

[70] *Ibid.*, II, 268. <<

[71] *Ibid.*, III, 39. <<

[72] *Ibid.*, II, 141. <<

[73] *R. D., 12; A. T.,* X, 427. <<

[74] *D. M.*, 6; *A. T.*, VI, 64. <<

[75] *Ibid.; A. T.,* VI, 64-5. <<

[76] *Ibid.;A. T.,* VI, 65. <<

[77] *D. M.. 6; A. T.*, VI, 64. <<

[78] *P.F.*, 2, 3; *A. T.*, VIII, 42, cf. IX B, 65. <<

[79] *Notas contra un programa*, 12; *A. T.*, VIII B, 357. <<

[80] *Notas contra un programa*, 12; *A. T.*, VIII B, 358. <<

[81] *Ibid.*, *ibid.*, 359. <<

[82] *P. F.*, 1, 49; *A. T.*, VIII, 23-4. <<

[83] *Notas contra un programa*, 13; *A. T.*, VIII B, 358-9. <<

[84] *D. M.*, 4; *A. T.*, VI, 31. <<

[85] *M., 1; A. T.*, VII, 18, cf. IX, 14. <<

[86] *M., 1; A. T.*, VII, 19, cf. IX, 15. <<

[87] *M., 1; A. T.*, VII, 20, cf. IX, 16. <<

[88] *M., 1*; *A. T.,* VII, *22;* cf. IX, 17. <<

[89] *R. Q.*, 5; *A. T.*, VII, 350-1. <<

[90] *A. T.*, VII, 89; cf. IX, 71. <<

[91] *A. T.*, VII, 77; cf. IX, 61. <<

[92] *A. T.*, VIII B. 367. <<

[93] *De libero arbitrio, 2, 3, 7.* Por lo demás, san Agustín no pretende construir sistemáticamente una filosofía sobre esa base. Su *si fallor, sum,* es un ejemplo de verdad indubitable que refuta el escepticismo; pero no juega en la filosofía de san Agustín el papel fundamental jugado por el *Cogito* en el sistema de Descartes. <<

[94] *P. F.*, 1, 9; *A. T.*, VIII, *7;* cf. IX B, 28. <<

[95] Por ejemplo, “no podemos dudar de nuestra existencia sin existir mientras dudamos” *(P. F.,* 1, 7; *A. T.,* IX B, *27).* O “dudo, luego soy; o, lo que es lo mismo, pienso, luego soy” *(B. V.; A. T.,* X, 523). <<

[96] *M., 2; A. T.*, VII, 27; cf. IX, 21. <<

[97] *D. M.*, 4; *A. T.*, VI, 32-3. <<

[98] *M.*, 2; *A. T.*, VII, 25. <<

[99] *P. F.*, 1, 10; *A. T.*, VIII, 8; cf. IX B, 19. <<

[100] *R. D.*, 3; *A. T.*. X, 368. <<

[101] *R. O.*. 2. 3; *A. T*., VI,, 140-1; cf. IX, 110-11. <<

[102] *P. F.*. 1, 10; *A. T.*, VIII, 8; cf. IX B, 19. <<

[103] *A. T.*, V, 147. <<

[104] Según Descartes, el conocimiento de lo que son la existencia, la certeza y el conocimiento, y el de la proposición de que para pensar hay que ser, son innatos *(R. O.*, 6, 1; *A. T.*, VII, 422; cf. IX, 225). Pero debe recordarse que, para él, las ideas innatas lo son virtualmente. <<

[105] *P. F.*, 1, 9; *A. T.*, VIII, *7;* cf. IX B, 28. <<

[106] *M., 2; A. T.,* VII, 29; cf. IX, 23. <<

[107] *R. O.*, 2, 1; *A. T.*, VII, 352. <<

[108] *D. M.*, 4; *A. T.*, VI, 32. <<

[109] *P. F.*, 1, 7; *A. T.*, VIII, 7; cf. IX B, 27. <<

[110] *M.*, 2; *A. T.*, VII, 28; cf. IX, 22. <<

[111] *R. O., 2,* 1; *A. T.,* VII, 131; cf. IX, 104. <<

[112] *R. O.*, 3, 2; *A. T.*, VII, 175; cf. IX, 136. <<

[113] *R. O.*, 4, 1; *A. T.*, VII, 226; cf. IX, 175-6. <<

[114] *R. O.*, *7*, 5; *A. T.*, VII, 492. <<

[115] *D. M.*, 4; *A. T.*, VI, .33. <<

[116] *R. O.*, 3, 2; *A. T.*, VII, 175-6; cf. IX, 136. <<

[117] *D. M.*, 4; *A. T.*, VI, 33. <<

[118] *D. M.*, 4. <<

[119] *M.*, 3; *A. T.*, VII, 35; cf. IX, 27. <<

[120] I, 45-6; *A. T.*, VIII, 22; cf. IX B, 44. <<

[121] *D. M.*. 4; *A. T.*, VI, 33. <<

[122] *M.*. 3; *A. T.*, VII, 36; cf. IX, 28. <<

[123] *Ibid.* <<

[124] *M.*, 3; *A. T.*, VII, 40-1; cf. IX, *32.* <<

[125] *M., 3; A. T.*, VII, 45; cf. IX, 35. <<

[126] *M.*, 3; *A. T.*. Vil, 45; cf. IX, 35-6. <<

[127] *M.*, 3; *A. T.*, VII, 47; cf. IX, 37-8. <<

[128] *M., 3; A. T..* VII, 48; cf. IX, 38. <<

[129] *M.*, *3; A. T.*, VII, 49; cf. IX, 39. <<

[130] *Ibid* <<

[131] *M.*, 3; *A. T.*, VII, 50; cf. IX, 40. <<

[132] *P. F.*. 1, 22; *A. T.*, VIII. 13; cf. IX B, 35. <<

[133] *M.*, 3; *A. T.*, VII, 51; cf. IX, 41. <<

[134] *Ibid.* <<

[135] *A. T.*, VII, 51; cf. IX, 41. <<

[136] *A. T.*, VII, 45-6; cf. IX, 36. <<

[137] *Ibid.* <<

[138] *A. T.*, VIII B, 361. <<

[139] *M., 3; A. T.*, VII, 51-2; cf. IX, 41. <<

[140] *M., 3; A. T.,* VII, 52; cf. IX, 41. <<

[141] *A. T.*, VII, 214; cf. IX, 166. <<

[142] *R. O.*, 4, 2; *A. T.*, VII, 246; cf. IX, 190. <<

[143] *R. O., 2, 3; A. T*. VII, 140; cf. IX, 110. <<

[144] *M.*. 5; *A. T.*. VII, 69-70*;* of. IX, 55. <<

[145] *Entretien avec Burman*, edic. Ch. Adam, pp. 8-9. <<

[146] *Entretien avec Burman*, edic. Ch. Adam, p. 9. <<

[147] Algunos historiadores han interpretado que Descartes establecía una distinción entre conocer una cosa es un simple acto de visión mental y conocer esa cosa con ciencia perfecta. Así, el ateo conocería que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos, pero no conocería eso con ciencia perfecta hasta que se hubiese asegurado de la existencia de Dios. Y Descartes dice, en efecto, que aunque el ateo puede conocer claramente que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, "tal conocimiento, de su parte, no puede constituir verdadera ciencia" (*R. O.*, 2, 3; *A. T.*, VII, 140-1; cf. IX, 110-11). Pero la razón que propone el propio Descartes para la afirmación de que un conocimiento así no puede constituir verdadera ciencia es que "ningún conocimiento que pueda ser considerado como dudoso debería ser llamado ciencia" *(Ibid.)*. <<

[148] *M.*, 5; *A. T.*. VII, 70; cf. IX, 55-6. <<

[149] *M.*, 4; *A. T*„ VII, 58; cf. IX, 46. <<

[150] *P. F.*, 1, 35; *A. T.*, VIII, 18; cf. IX B, 40. <<

[151] *M.*, 4; *A. T.*, VII, 60; cf. IX, 47-8. <<

[152] Sería *más* exacto decir “puedo”, ya que Descartes no ha probado aún la existencia de una pluralidad de sujetos. <<

[153] *M.*, 5; *A. T.*, VII, 65; cf. IX, 52. <<

[154] *M.*, 5; *A. T.*, VII, 67; cf. IX, 53. <<

[155] La versión francesa añade las palabras “de modo necesario”. *M.*, 5; *A. T.*, VII, 68; cf. IX, 54. <<

[156] *R. O.*, 1; *A. T.*, VII, 115-16; cf. IX, 91. <<

[157] Otra dificultad, discutida por Kant, se refiere a la creencia en que pueda decirse propiamente que la existencia es una perfección. <<

[158] *A. T.*, IX, 52. <<

[159] 1, 14; *A. T.*, VIII, 10; cf. IX B, 31. <<

[160] Cf. *Entretien avec Burman, A. T.*, V, 153; edic. Ch. Adara, pp. 27-9. <<

[161] *M.*, 6; *A. T.*. VII, 78; cf. IX, 62. <<

[162] Adviértase cómo Descartes supone que facultades y actividades tienen que ser facultades y actividades *de* substancias. <<

[163] *M., 6; A. T.*, VII, 78-80; cf. IX, 63. <<

[164] *M., 6; A. T.*, VII, 89; cf. IX, 71. <<

[165] *P. F* , 1, 51; *A. T.*, VIII, 24; cf. IX B, 47. <<

[166] *Ibid.* <<

[167] *P, F.*, 1, 52; *A. T.*, VIII, 25; cf. IX B, 47. <<

[168] *P, F.*, 1, 52; *A. T.*, VIII, 25; cf. IX B, 48. <<

[169] Cf. el término escolástico *species*, utilizado para designar una idea o modificación mental. <<

[170] *R. O.*, 4, 2; *A. T.*, VII, 240; cf. IX, 190. <<

[171] *R. O.*, 5, 2, 4; *A. T.*, VII, 356-7. <<

[172] *P. F.*, 1, 53; *A. T,*, VIII, 25; cf. IX B, 48. <<

[173] *P. F„* 1, 56; *A. T.*, VIII, 26; cf. IX B, 49. <<

[174] Descartes observa que en las substancias creadas hay atributos invariables, "como la existencia y la duración en la cosa que existe y dura” (*P. F.*, 1, 56; *A. T.*, VIII, 26; cf. IX B, 49). A esos atributos no se les debe llamar modos. <<

[175] *A. T.*, VII, 203; of. IX, 158. <<

[176] *M.*, 6; *A. T.*, VII, 81; cf. IX, 64. <<

[177] Esos “espíritus animales” son “las porciones más animadas y sutiles de la sangre” que entran en las cavidades del cerebro. Son cuerpos materiales “de pequeñez extrema”, que “se mueven muy rápidamente como las partículas de la llama que sale de una antorcha”; y son conducidos a los nervios y músculos “por medio de los cuales mueven al cuerpo de todas las diferentes maneras en que puede ser movido” (*P. A.*, 1, 10; *A. T.*, XI, 334-5). <<

[178] *P. A.*, 1, 30-1; *A. T.* XI, 351-2. <<

[179] *R. O.*,4, 1; *A. T.*, VII, 222; cf. IX, 173. <<

[180] *Ibid.* <<

[181] *A. T.*, VIII B, 359. <<

[182] “Por extensión entendemos todo lo que tiene longitud, anchura y profundidad, sin preguntarnos si es un verdadero cuerpo, o meramente espacio” *(.R. D.,* 14; *A. T.,* X, 442). Ésa es la idea preliminar de extensión. <<

[183] *P. F.*, 1, 53 ; *A. T.*, VIII, 25; cf. IX B, 48. <<

[184] Ver Galileo, en nuestro volumen anterior. <<

[185] *P. F.*, 4, 198; *A.T.*, VIII, 322-3; cf. IX B, 317. <<

[186] *P. F.*, 4, 199; *A.T.*, VIII, 323; cf. IX B, 318. <<

[187] *M., 6; A. T.*, VII, 80; cf. IX, 63. <<

[188] *P. F.*, 4, 201-2; *A. T.*, VIII, 324-5; cf. IX B, 319-20. <<

[189] Cuarta serie de *Objeciones; A. T.*, VII, 217; cf. IX, 169. <<

[190] *R. O.*, 4; *A. T.*, VII, 249; cf. IX, 192. <<

[191] *A. T.*, VIII B, 359. <<

[192] La palabra realmente empleada es *species*, no *accidentia*. <<

[193] *A. T.*, VII, 217-18; cf. IX, 169. <<

[194] *R. O.*, 4; *A. T*„ VII, 250-1¡ cf. IX, 193. <<

[195] *R. O.*, 4; *A. T.*, VII, 251; cf. IX, 193-4. <<

[196] Carta al P. Mesland; *A. T.*, IV, 119. <<

[197] *A.* T., IV, 162-70. <<

[198] *R. O.*, 4; *A. T.*, VII, 255; cf. IX, 197. <<

[199] *P. F.*, 2, 10; *A. T.*, VIII, 45; cf. IX B, 68. <<

[200] *P. F.*, 2, 11; *A. T.*, VIII, 46; cf. IX B, 69. <<

[201] *P. F.*, 2, 13; *A. T.*, VIII, 47; cf. IX B, 69-70. <<

[202] *P. F.*, 2, 14; *A. T.*, VIII, 48; cf. IX B, 71. <<

[203] *P. F.*, 2, 13; *A. T.*, VIII, 47; cf. IX B, 70. <<

[204] *P. F.*, 2, 18; *A. T.*, VIII, 50; cf. IX B, 73. <<

[205] *P. F.*, *2*, 24; *A. T.*, VIII, 53; cf. IX B, 75. <<

[206] *P. F., 2,* 25; *A. T.,* VIII, 53; cf. IX B, 76. <<

[207] *P. F.*, 1, 56; *A. T.*, VIII, 26; cf. IX B, 49. <<

[208] *P. F.*, 1, 57; *A. T.*, VIII, 27; cf. IX B, 49-50. <<

[209] *Ibid.* <<

[210] *P. F., 2, 36; A. T.,* VIII, 61; cf. IX B, 83. <<

[211] *P. F.*, *2,* 36; *A. T.*, VIII, 61-62; cf. IX B, 84. <<

[212] *P. F.*, 2, 37; *A. T.*, IX B, 84. <<

[213] *A. T.*, VIII, 62. <<

[214] *P. F.*, 2, 38; *A. T.*, VIII, 63; cf. IX B, 85. <<

[215] Ver nuestro vol. III, pp. 156-158. <<

[216] *P. F., 2*, 39; *A. T.*, VIII, 63; cf. IX B, 86. <<

[217] *P. F., 2,* 40; *A. T.,* VIII, 65; cf. IX B, 86-7. <<

[218] P. 77. <<

[219] *M.*, 3; *A. T.*, IX, 39; cf. VII, 49. <<

[220] 1, 21; *A. T.*, VIII, 13; cf. IX B, 34. <<

[221] *A. T., V,* 53. <<

[222] *D. M.*, 5; *A. T.*, VI, 58. <<

[223] *Ibid.; A. T.*, VI, 59. <<

[224] Descartes rechazó también, por supuesto, la idea de “alma vegetativa” o principio vital en las plantas. <<

[225] *R. O.*, 4, 1; *A. T.*, VII, 230; cf. IX, 178-9. <<

[226] *A. T.*, V, 278. <<

[227] *Ibid.* <<

[228] *P. A.*, 1, 6; *A. T.*, XI, 330-1. <<

[229] *D. M.*, 5; *A. T.*, VI, 59. <<

[230] *A. T.*, IV, 573-5. <<

[231] *P. F., 2*, 64; *A. T.*, VIII, 78-9; cf. IX B, 101-2. <<

[232] *P. F.*, 1, 6; *A. T.*, VIII, 6; cf. IX B, 27. <<

[233] *P. F.*, 1, 39; *A. T.*, VIII, 19-20; cf. IX B, 41. <<

[234] *P. F.*, 1, 37; *A. T.*. VIII, 18; cf. IX B, 40. <<

[235] *P. F.*, 1, 41; *A. T.*, VIII, 20; cf. IX B, 42. <<

[236] *Ibid.* <<

[237] *Entretien avec Burman*, edic. Ch. Adam, p. 81. <<

[238] *M.*, 4; *A. T.*, VII, 57-8. <<

[239] *A. T.*, III, 381-2. <<

[240] *La liberté chez Descartes et la théologie*, de Gilson, es una obra que puede consultarse con provecho. Ver nuestra bibliografía. <<

[241] 3; *A. T.*, VI, 22-8. <<

[242] *P. F.*, Carta Prefacio; *A. T.*, IV B, 14. <<

[243] *P. A.*, 1, 2; *A. T.*, IX, 328. <<

[244] *P. A.*, 1, 17; *A. T.*, XI, 342. <<

[245] *P. A.*, 1, 27; *A. T.*, XI, 349. <<

[246] *P. A.*, 3, 211; *A. T.*, XI, 485. <<

[247] *P. A.*, 1, 41; *A. T.*,, XI, 359. <<

[248] *P. A.*, 1, 46; *A. T.*, XI, 364. <<

[249] *P. A.*, 1, 45; *A. T.*, XI, 362-3. <<

[250] *P. A.*, 2, 144; *A. T.*, XI, 436. <<

[251] *Ibid.* <<

[252] *P. A.*, 2, 144: *A. T.*, XI, 437. <<

[253] *P. A., 2,* 144 y 148; *A. T.,* XI, 436 y 442. <<

[254] *A. T.*, IV, 264. <<

[255] *A. T.*, IV, 265. <<

[256] *A. T.*, IV, 266. <<

[257] *A. T.*, IV, 266-7. <<

[258] *A. T.*, IV, 291. <<

[259] *A. T.*, IV, 305. <<

[260] *A. T.*, IV, *286-7*. <<

[261] Digo “el santo Tomás histórico” para dejar en claro que aludo al propio santo Tomás de Aquino, y no a la clase de teoría ética que muchas veces presentan los escritores tomistas, y en la que no se hacen referencias explícitas a doctrinas reveladas. <<

[262] Ver, sobre ese tema, F. Strowski, *Pascal et son temps*, 1, pp. 113-20. Cf. bibliografía. <<

[263] *A. T.*, IV, 117. <<

[264] *Carta a Mersenne; A. T.*, III, 379. <<

[265] “La philosophie française”, p. 251 (en *La Revue de Paris*, mayo-junio de 1915). <<

[266] *Pascal*, p. 14. <<

[267] *Histoire de la Philosophie,* tomo IX, 1ª parte, 1942, p. 129. <<

[268] En las referencias a esa obro utilizo como abreviatura la letra *P.* Los números de sus páginas se dan de acuerdo con la edición de Léon Brunschvicg (1914). <<

[269] *P., 2, 78,* p. 361. <<

[270] Pascal utilizaba la palabra "geometría" como un término genérico, que incluía como especies la mecánica, la aritmética y la geometría en sentido estricto. *(De l'esprit géométrique*, p. 173.) <<

[271] *De l’art de persuader*, p. 194. <<

[272] Debe advertirse que cuando Pascal habla aquí de definiciones se refiere a “dar nombres a cosas que uno ha designado claramente en términos perfectamente conocidos; y solamente hablo de esa clase de definición” *(De l’esprit géométrique,* p. 166). En consecuencia, puede decir que las definiciones geométricas son convencionales o arbitrarias, y no sujetas a contradicción o disputa. En otras palabras, habla del uso de signos convencionales para designar cosas, y no de proposiciones que presenten o intenten presentar la naturaleza de las cosas. Si se dice que el tiempo es el movimiento de una cosa creada, tal enunciado es una definición si equivale a una decisión de utilizar la palabra “tiempo” en ese sentido. Uno es libre de hacerlo así si así lo ha decidido, con tal de que no utilice la misma palabra para designar otra cosa. Pero si lo que uno quiere decir es que el tiempo, considerado como un “objeto”, es decir, el tiempo en tanto que conocido por todos, es lo mismo que el movimiento de una cosa creada, tal enunciado no es una definición, sino una proposición, y está sometido a disputa o contradicción. Una proposición necesita ser probada, a menos que sea evidente por sí misma; y entonces es un axioma o principio. (Cf. *De l’esprit géométrique*, pg. 170-1.) <<

[273] *De l’esprit géométrique*, p. 165. <<

[274] *P.*, 4, 282, p. 460. <<

[275] *De l’art de persuader*, p. 194. <<

[276] *Fragment d'un traité du vide,* p. 78. <<

[277] *Fragment d'un traité du vide,* p. *82.* <<

[278] *Ibid.* <<

[279] *P.*, 3, *233*, p. 436. <<

[280] *Ibid.* <<

[281] *P.*, 7, 543, p. 570. <<

[282] *P.*, 4, 242, p. 446. <<

[283] *P.*, 8, 556, p. 580. <<

[284] *Ibid., 9,* 581. <<

[285] *Ibid.* <<

[286] *Ibid.* <<

[287] *P., 2, 77*, pp. 360-1. <<

[288] *P., 2, 76,* p. 360. <<

[289] *P.*, p. 229. <<

[290] *P.*, *7*, 465, p. 546. <<

[291] *P.*, *7*, 464, p. 546. <<

[292] *P.*, *2*, 100, pp. 375-6. <<

[293] *P.*, 5, 294, p. 466. <<

[294] *P.*, 5, 294, p. 465. <<

[295] *P., 2, 79*, p. 361. <<

[296] *P.*, 1, 4, p. 321. <<

[297] *P.*, 21, 44, p. 399. <<

[298] *P.*, 4, *277*, p. 458. <<

[299] *P.*, *2*, 99, p. 375. <<

[300] *P.*, 4, 282, p. 459. <<

[301] *P.*, 7, 434, p. 531. <<

[302] *P.*, *6*, 344, p. 487. <<

[303] *P.*, 4, 281, p. 459. <<

[304] *P.*, 4, 278, p. 458. <<

[305] *P.*, 2, 60, p. 342. <<

[306] *P.,-2*, 72, p. 350. <<

[307] *P.*, *6*, 409, p. 512. <<

[308] *P.*, *6*, 416, p. 515. <<

[309] *P.*, 6, 346, p. 488. <<

[310] *P.*, *6*, 347, p. 488. <<

[311] *P.*, 6, 348, p. 488. <<

[312] *P.*, *7*, 425, p. 519. <<

[313] *P.*, *7*, 434, p. 531. <<

[314] *P.*, *7*, 527, p. 567. <<

[315] 3, 233, pp. 434-42. <<

[316] *P.*, 3, 234, p. 442. <<

[317] *Ibid.* <<

[318] *P.*, 3, 236, p. 443. <<

[319] *P.*, 3, 241, p. 444. <<

[320] Como nadie se hizo cargo de “corregir” las obras de Descartes, éstas continuaron en el índice hasta nuestros días. La salvedad *donec corrigantur* se refería a puntos que tenían implicaciones teológicas, por ejemplo, con relación al dogma de la transubstanciación. <<

[321] Para Gassendi, ver nuestro volumen anterior, pp. 252-253. <<

[322] Las teorías estéticas de Boileau estuvieron influidas por el cartesianismo. El *Arrêt burlesque*, de Boileau, ridiculiza la oposición a la razón, representada por la filosofía de Descartes. <<

[323] En las citas de. escritos de Malebranche utilizaré las siguientes abreviaturas: *R. V.*, para *De la recherche de la vérité, y E. M.* para *Entretiens sur la métaphysique.* <<

[324] *R. V.*, 1, 1. <<

[325] *R. V.*, 1, 3. <<

[326] *Ibid.* <<

[327] *Ibid.* <<

[328] *R. V.*, 1, 5. <<

[329] *Ibid.* <<

[330] *R. V.*, 1, 6. <<

[331] *R. V.*, 1, 5. <<

[332] *R. V.*, 1, 1. <<

[333] *R. V.*, 1, 10. <<

[334] *R. V.*, 1, 20. <<

[335] *R. V.*, 2, 1, 5. <<

[336] *Ibid.* <<

[337] *R. V.*, 2, 1, 5. <<

[338] *R. V., 2, 2,* 5. <<

[339] *R. V., 2,* 3, 1. <<

[340] *R. V., 2,* 3, 3. <<

[341] *R. V.*, 3, 1, 1. <<

[342] *Ibid.* <<

[343] *R. V.*, 6, 1, 5. <<

[344] *R. V., 6,* 1, 5. <<

[345] *R. V.*, 6, 2, 1. <<

[346] *R. V., 6, 2*, 4. <<

[347] *R. V., 6*, 2, 3. <<

[348] *Ibid.* <<

[349] *Ibid.* <<

[350] *E. M., 7, 9.* <<

[351] *E. M.*, *7*, 10. <<

[352] *E. M.*, *7*, 15. <<

[353] *R. V.*, 4, 1. <<

[354] *R. V.*, 4, 1. <<

[355] *Ibid.* <<

[356] *R. V.*, 1, 1, 2. <<

[357] *R. V.*, 1, 1, 2. <<

[358] *Ibid.* <<

[359] *Ibid.* <<

[360] *R. V.*, 1, 13, 4. <<

[361] *R. V.*, 3, 2, 6. <<

[362] *Ibid.* <<

[363] *Ibid.* <<

[364] *Ibid.* <<

[365] *Ibid.* <<

[366] *R. V., 3, 2, 6.* <<

[367] *Ibid.* <<

[368] *Ibid.* <<

[369] *Ibid.* <<

[370] *Ibid.* <<

[371] *R. V., 3*, 2, 8, 2. <<

[372] *E. M., 2, 2.* <<

[373] *R. V.*, 3, 2, 6. <<

[374] *Ibid.* <<

[375] *R. V.*, 3, 2, 7, 4. <<

[376] *Ibid.* <<

[377] *R. V.*, 3, 2, *7*, 4. <<

[378] *Ibid.* <<

[379] *R. V.*, 3, 2, 7, 5. <<

[380] *Ibid.* <<

[381] *Ibid.* <<

[382] *Ibid.* <<

[383] *E. M.*, 6, *3.* <<

[384] *Ibid.* <<

[385] *E. M.*, 6, 8. <<

[386] *Ibid.* <<

[387] *E. M.*, 2, 5. <<

[388] *E. M.*, 8, 1. <<

[389] *E. M.*, 2, 5. <<

[390] *E. M.*, *2*, 4. <<

[391] *E. M.*, 8, 1. <<

[392] *E. M., 8,* 3. <<

[393] *E. M.*, 8, 9. <<

[394] *E. M.*, 8, 15. <<

[395] *E. M.*, 7, 9. <<

[396] *E. M.*, 7, 9. <<

[397] *E. M.*, 8, 2. <<

[398] El Cardenal Gerdil había nacido en Saboya, pero pasó la mayor parte de su vida en Italia. <<

[399] A propósito de Maimónides (1135-1204), ver nuestro volumen de Filosofía Medieval, de Agustín a Escoto, pp. 205-207. <<

[400] En nuestras citas nos referiremos a esta obra como E. ‘P.’ significa parte, ‘def.’ definición, y ‘prop.’ proposición. <<

[401] En las partes segunda, tercera, cuarta y quinta, las definiciones y axiomas van precedidos por prefacios. <<

[402] *Principios de Filosofía, 1,* 28. <<

[403] Carta 68. <<

[404] No pretendo que se saque la consecuencia de que el cartesianismo implique el espinosismo como una conclusión lógicamente inevitable. <<

[405] *Tractatus theologico-politicus*, 9, 34. <<

[406] *E.*, P. II, prop. *7*, nota. <<

[407] Carta 12. <<

[408] Así se hizo por instrucciones de Spinoza, según dice éste en su Carta 13. <<

[409] Carta 2. <<

[410] *E.*, P. I, def. 4. <<

[411] *E.*, P. IV, def. 1. <<

[412] Carta 4. <<

[413] Carta 2. <<

[414] *E., P. II,* prop. 7. <<

[415] *Ibid.* <<

[416] Carta 76. <<

[417] *E.*, P. II, prop. 10, nota 2. <<

[418] *E.*, P. I, axioma 4. <<

[419] *E.*, P. I., def. 3. <<

[420] *Ibid.*, def. 1. <<

[421] *Ibid.*, prop. 8, nota *2.* <<

[422] *Ibid.* <<

[423] *Ibid.*, prop. 11, nota. <<

[424] *Ibid.*, def. 4. <<

[425] *E.*, P. I., prop. 9. <<

[426] *Ibid.*, def. 6. <<

[427] *Ibid.*, props. 12-14 y 19-20. <<

[428] *F.*, P. II, prop. 2. <<

[429] *E.*, P. I., prop. 15. <<

[430] Los escolásticos tuvieron consciencia de la dificultad implicada en la afirmación de que Dios es infinito y al mismo tiempo que la naturaleza es distinta de Él. Su respuesta fue que, aunque la creación de cosas finitas incrementa el número de seres (entendido el término “ser” analógicamente) no incrementa, por así decir la suma de ser. Dios y las cosas finitas son inconmensurables, en el sentido de que la existencia de éstas no añade nada al ser divino infinito y a su perfección. <<

[431] *E.*, P. II, prop. 13, lema *7*, nota. <<

[432] Carta 64. <<

[433] *E.*, P. II, axioma 3. <<

[434] *E.*, P. V, prop. 40, nota. <<

[435] *E.*, P. V, prop. 17, nota. <<

[436] *Ibid.*, prop. 16. <<

[437] *Ibid.*, prop. 29. <<

[438] *Ibid.*, prop. 33. <<

[439] *Ibid.*, prop. 24. <<

[440] *E.*, P. I, prop. *33*, nota 1. <<

[441] *Ibid.*, def. 7. <<

[442] *Ibid.*, prop. 32, corolario 1. <<

[443] *Ibid.*, prop. 33, nota 2. <<

[444] *E.*, P. I, prop. 18. <<

[445] *Ibid.*, prop. 25, corolario. <<

[446] *Ibid.*, prop. 28, nota. <<

[447] *E.*, P. II. prop. *7.* <<

[448] *Ibid.*, nota. <<

[449] *Ibid.*, prop. 13, corolario. <<

[450] *Ibid.*, nota. <<

[451] *E.*, P. II, proa. 15. <<

[452] *Ibid.*, prop. 16, corolario 1. <<

[453] *Ibid.*, prop. 17. <<

[454] *Ibid.*, prop. 18. <<

[455] *Ibid.*, nota. <<

[456] *E.*, P. II, prop. 21, nota. <<

[457] *Ibid.*, prop. 23. <<

[458] Carta 56. <<

[459] *E.*, P. I, prop. 33, nota 2. <<

[460] *Ibid.* <<

[461] *E.*, P. I, Apéndice. <<

[462] *Ibid.* <<

[463] *Ibid.* <<

[464] *E*., P. I, Apéndice. <<

[465] *Ibid.* <<

[466] Citaremos esa obra por *T.* <<

[467] *T.*, 4, *20.* <<

[468] *T.*, 4, 20. <<

[469] *T.*, 4, 193. <<

[470] *T.*, *4*, 19, 4. <<

[471] *T.*, 4, 22. <<

[472] Para evitar malos entendidos es importante advertir que Spinoza *utiliza* el término “ideal” de modo que incluyo lo que nosotros llamamos “proposición”. En consecuencia, según su aceptación, es legítimo hablar de ideas derivadas de ideas, o de ideas verdaderas y falsas. <<

[473] *E.*, P. II, prop. 29, nota. <<

[474] *Ibid.*, prop. 40, nota 1. <<

[475] *Ibid.* <<

[476] *T.*, 4, 20. <<

[477] *E.*, P. II, prop. 40, nota 2. <<

[478] *Ibid.*, prop. 33. <<

[479] *Ibid.*, prop. 35, nota. <<

[480] *Ibid.*, prop. 35. <<

[481] *E.*, P. II, prop. 38, corolario. <<

[482] *Ibid.*, prop. 41. <<

[483] *Ibid.*, def. 4. <<

[484] *Ibid.*, prop. 43. <<

[485] *E.*, P. II, prop. 40, nota *2.* <<

[486] *Ibid.*, prop. 47, nota <<

[487] *E.*, P. V., prop. 24. <<

[488] *Ibid.*, prop. 25. <<

[489] *Ibid.*, prop. 28. <<

[490] *Ibid.*, prop. 31, nota. <<

[491] *E* P. III, prefacio. <<

[492] *Ibid.*, prop. 2, nota. <<

[493] *E.*, P. III, prop. *2*, nota. <<

[494] *Ibid.* <<

[495] *Ibid.*, prop. 7. <<

[496] *Ibid.*, prop. 11. <<

[497] *E.*, P. III, prop. 456. <<

[498] *Ibid.*, prop. 13, nota. <<

[499] *Ibid.*, prop. *27*, nota 1. <<

[500] *E.*, P. III, prop. 57, nota. <<

[501] *Ibid.*, prop. 39, nota. <<

[502] *Ibid.* <<

[503] *Ibid.*, prop. 15. <<

[504] *E.*, P. III, prop. 51. <<

[505] *Ibid.*, prop. 59. <<

[506] *Ibid.* <<

[507] *Ibid.*, nota. <<

[508] *Ibid.* <<

[509] *E.*, P. IV, prólogo. <<

[510] *Ibid.* <<

[511] *Ibid.* <<

[512] *Ibid.*, prop. 15. <<

[513] *Ibid.*, prop. 24. <<

[514] *E.*, P. V., prop. 3. <<

[515] *E.*, P. IV, prop. 28. <<

[516] *E.*, P. V., prop. 18, nota. <<

[517] *Ibid.*, prop. 32, corolario. <<

[518] *Ibid.*, prop. 36. <<

[519] *Ibid.*, corolario. <<

[520] *E.*, P., V, nota. <<

[521] *Ibid.*, prop. 19. <<

[522] *Ibid.*, prueba. <<

[523] *Ibid.*, prop. *23*, nota. <<

[524] *Ibid*., prop. 31, nota. <<

[525] *E.*, P. V, prop. 23. <<

[526] *Ibid.*, nota. <<

[527] *E.*, P. I, def. 8. <<

[528] Cf. *E.*, P. V., prop. 33, nota. <<

[529] *Ibid.*, prueba. <<

[530] *E.*, P. V., prop. 40, nota. <<

[531] *E.*, P. IV, prop. 18, nota. <<

[532] Cf. Carta 58. <<

[533] Carta 78. <<

[534] Carta 23. <<

[535] Carta 58. <<

[536] *E.*, P. IV, prop. 37, nota 2. <<

[537] *E.*, P. II, prop. 49, nota. <<

[538] *T., 2*, 16. <<

[539] *T., 2*, 13. <<

[540] *Ibid.* <<

[541] *E.*, P. V., prop. 42, nota. <<

[542] *Tratado Teológico-Político*, 16. Citaremos esa obra con la sigla *T. T-P.* <<

[543] *Ibid.* <<

[544] *T. T-P.*, 16. <<

[545] *Ibid.* <<

[546] *Ibid.* <<

[547] *Ibid.* <<

[548] *Ibid.* <<

[549] *Tratado Político. 2,* 4. Citaremos esa obra con la sigla *T. P.* <<

[550] *T. P.*, 2, 14. <<

[551] *E.*, P. IV, prop. 37, nota 2. <<

[552] *T. P., 2,* 12. <<

[553] *T. T-P.*, 16. <<

[554] *T. P., 2,* 15. <<

[555] *T. P., 2,* 15. <<

[556] *T. T-P.*, 16. <<

[557] *Ibid.* <<

[558] *Ibid.* <<

[559] *T. P.*, 2, 19 y 20. <<

[560] *T. T-P.*, 16. <<

[561] *T. P.*, 5, 1. <<

[562] *T. P.*, 5, 2. <<

[563] *T. T-P.*, 16. <<

[564] *Ibid.* <<

[565] *Ibid.* <<

[566] *Ibid.* <<

[567] *T. T-P.*, 16. <<

[568] *T. T-P.*, prefacio. <<

[569] *Ibid.* <<

[570] *T. T-P.*, 20. <<

[571] *Ibid.* <<

[572] *Ibid.* <<

[573] *Ibid.* <<

[574] *Tratado de la Naturaleza Humana, 1, 4,* 5. <<

[575] *Lecciones sobre Historia de la Filosofía.* En la traducción inglesa de E. S. Haldane y F II. Simons, vol. III, p. 281. <<

[576] *T., 2*, 10 <<

[577] *T., 2*, 16. <<

[578] Carta *21.* <<

[579] *G,* 1, 1,. La Letra *G* en las citas de Leibniz hace referencia a la Edición Gerhardt de *Die philophischen Schriften von G. W. Leibniz* (7 volúmenes, 1875-90). Cuando es posible, damos también referencias de páginas de *The Philosophical Works of Leibniz,* edición de G. M. Duncan (1890). El signo con que nos referiremos a esa obra —que solamente contiene una selección de los escritos de Leibniz— será la letra D. <<

[580] *De Arte Combinatoria*, 64; *G.*, 4, 64-5. <<

[581] *Ibid.*, 83; *G.*, 4, 69. <<

[582] 85; *G.*, 4, 70. <<

[583] *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. 202. <<

[584] *Historia de la Filosofía Occidental, pp.* 606 y 613 de la edición inglesa. <<

[585] Windelband, *Historia de la Filosofía*, p. 465 de la traducción inglesa de J. H. Tufts. <<

[586] *Nuevos Ensayos*, 4, 5, p. 452 (las referencias a las páginas de los *Nuevos Ensayos* son a la traducción de Langley citada en el Apéndice). *G.*, 5, 378. <<

[587] *G.*, 4, 357. En los *Nuevos Ensayos* (4, 2, 1, pp. 404-5), Leibniz habla de proposiciones tales como “cada cosa es lo que es”, y *“A* es *A”* como afirmativas idénticas. Las negativas idénticas pertenecen o al principio de contradicción o a lo disparejo (por ejemplo, el calor no es lo mismo que el color). “El principio de contradicción es en general: *una proposición es o verdadera o falsa.* Eso contiene dos afirmaciones verdaderas, una que lo verdadero y lo falso no son compatibles en una misma proposición, o *que una proposición no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo ;* la otra que la oposición o la negación de lo verdadero y lo falso no son compatibles, o que entre lo verdadero y lo falso no hay término medio, o, mejor: *es imposible que una proposición no sea ni verdadera ni falsa” (G.,* 5, 343). <<

[588] *Monadología*, 33; G., 6, 612; *D.*, p. 223. <<

[589] *Nuevos Ensayos*, 4, 2, 1, p. 404, *G.*, 5, 343. <<

[590] *Ibid.*, pp. 405-6; *G.*, 5, 344. <<

[591] Segunda carta a S. Clarke, 1; *G.*, 7, 355-6; *D.*, p, 239. <<

[592] *Nuevos Ensayos*, 4, 2, 1, p. 140; *G.*, 5, 347. <<

[593] *Pensamientos sobre el conocimiento, la verdad y las ideas; G.*, 4, 424-5; *D.*, p. 30. <<

[594] *Ibid.* <<

[595] *Ibid.* <<

[596] *G.*, 1, 384 (en una carta a Foucher). <<

[597] *Sobre Necesidad y Contingencia* (a M. Coste); *G.*, 3, 400; *D.*, p. 170. <<

[598] *Scientia Generalis Characteristica*, 14; *G.*, *7*, 200. <<

[599] *G.*, 4, 437. <<

[600] Quinta carta a S. Clarke, 4; *G.*, 7, 389; *D.*, p. 254. <<

[601] *Nuevas Ensayos*, 3, 6, 12, p. 334; *G.*, 5, 286. <<

[602] *G.*, 3, 573 (en una carta a Bourguet). <<

[603] *Sobre Necesidad y Contingencia* (a M. Coste), *G.*, 3, 400; *D.*, pp. 170-1. <<

[604] *Teodicea*, 345; *G.*, *6*, 319. <<

[605] *G.*, 2, 39. <<

[606] *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis; G.*, 7, 309. <<

[607] *G.*, 7, 199-200. <<

[608] *Nuevos Ensayos*, 3, 3, 6; p. 309; *G.*, 5, 268. <<

[609] *G.*, 7, 200. <<

[610] *Specimen*, (v. n. 21 de este capítulo), *G.*, 7, 309. <<

[611] *G.*, 3, 582 (en una carta a Bourguet). <<

[612] *G.*, 2, 46. <<

[613] Tercera carta a S. Clarke, 7; *G.*, 7, 365; *D.*, p. 245. Leibniz habla ahí de situaciones espaciales de los cuerpos, pero hace referencia a su “axioma” o “regla general”. <<

[614] *Sobre un principio general útil para la explicación de las leyes de la naturaleza,* a Bayle; *G.*, 3, 54; *D.*, p. 36. <<

[615] *G.*, 3, 645 (en una carta a Remond). <<

[616] *Specimen; G.*, 7, 309-10. <<

[617] *Teodicea*, 34; *G*., 6, 122. <<

[618] *Animadversiones sobre los principios de Filosofía de Descartes,* en Artículo 39; *G.*, 4, 362; *D.*, p. 54. <<

[619] Grua, *Textes inédits*, 1, 393. <<

[620] *G., 2,* 424-5 (en una carta a Des Bosses). <<

[621] *Sobre el origen último de las cosas; G., 7,* 303; *D.,* p. 101. <<

[622] *Teodicea, 282; G., 6*, 284. <<

[623] *G.*, 4, 438. <<

[624] *G.*, *7*, 195. <<

[625] Cf. Grua, *Textes inédits*, 1, 393. <<

[626] Tercera carta a S. Clarke, *7; G.*, *7,* 365; *D.*, p. 245. <<

[627] *G.*, 4, 344. <<

[628] *Ibid.*, 438. <<

[629] *G., 3, 247* (en una carta a T. Burnett). <<

[630] *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. 42. <<

[631] 2, *23*, 1, p. 225; *G*., 5, 201-2. <<

[632] <<

[633] *G.*, 4, 433. <<

[634] *Ibid.* <<

[635] *G.*, 2, 43. <<

[636] *Sobre la naturaleza en sí misma* 6; *G.*, 4, 507; *D.*, p. 116. <<

[637] *G.*, 2, 169 (en una carta a de Volder). <<

[638] *Nuevos Ensayos*, prefacio, n. 47; *G.*, 5, 46. <<

[639] Quinta carta a S. Clarke, 21 ; *G.*, 7, 393; *D.*, p. 259. <<

[640] Cuarta carta a S. Clarke, 5; *G., 7,* 372; *D.,* p. 247. <<

[641] Quinta Carta a S. Clarke, 21; *G.*, *7*, 394; *D.*, p. 259. <<

[642] *Nuevos Ensayos*, 2, 27, 3, p. 239; *G*., 5, 214. <<

[643] *Ibid., 2,* 27, 1, p. 238; *G.*, 5, 213. <<

[644] Cf. *Ibid.*, 2, *23*, 1-2, p. 226; *G.*, 5, 201-2. <<

[645] *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. 59. <<

[646] *“Datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata”, Sobre un principio general útil para la explicación de las leyes de la naturaleza* (a Bayle), *G.*, 3, 52; *D.*, p. 33. <<

[647] *Ibid.*, *G.*, 3, 53; *D.*, p. 34. <<

[648] *Nuevos Ensayos*, prefacio, p. 50; *G.*, 5, 49. <<

[649] *G., 2,* 168 (en una carta a de Volder). <<

[650] *G.*, 2, 193 (en una carta a de Volder). <<

[651] *Sobre el elemento suprasensible en el conocimiento y sobre lo inmaterial en la naturaleza* (a la reina Carlota de Prusia); *G.*, .6, 493; *D.*, p. 151. <<

[652] *Nuevos Ensayos*, 4, 2, 1. p. 410; *G.*, 5, 347. <<

[653] *Ibid*., 4, *7. 7*, p. 469; *G*., 5, 392. <<

[654] *Nuevos Ensayos*, 4, 2, 1, p. 410; *G*., 5, 348. <<

[655] *Ibid.*, Apéndice 12, p. 719; *G.*, 7, 320. <<

[656] *Ibid.*, 2, 23, 15, p. 229; *G.*, 5, 205. <<

[657] *G.*, 1, 372-3 (en una carta a Foucher). <<

[658] *Monadología 2; G., 6, 607; D.,* p. 218. <<

[659] *Ibid.*, 3; *Ibid.; Ibid.* <<

[660] *Ibid.* <<

[661] *Un nuevo sistema, de la naturaleza,* 11; *G.*, 4, 482; *D.*, p. 76. <<

[662] *Ibid.*, 3; *G.*, 4, 478; *D.*, p. 72. <<

[663] *Los principios de la naturaleza y de la gracia*, 1; G., 6, 598; *D.*, p. 209. <<

[664] *Sobre la reforma de la metafísica y de la noción de substancia; G.*, 4, 469; *D.*, p. 69. <<

[665] *Los principios de la naturaleza y de la gracia*, 1; C, 6, 598; *D.*, p. 209. <<

[666] *Un nuevo sistema de la naturaleza*, 3; *G.*, 4, 478-9; *D.*, p. *72.* <<

[667] *Monadología*, 18; *G.*, 6, 609-10; *D.*, p. 220. <<

[668] *Nuevos Ensayos,* Apéndice *7,* p. 702; *G.*, 4, 396. <<

[669] *G.*, 3, 324 (en una carta a des Bosses). <<

[670] *G., 3*, 324-5. <<

[671] *G.*, 6, 636 (en una carta a Remond), cf. *Monadología*, 47-49; *G.*, 6, 614-15; *D.*, p. 225. <<

[672] *G., 2,* 169 (en una carta a de Volder). <<

[673] *G.*, 2, 233-4 (en una carta a de Volder). <<

[674] *Refutación de Spinoza* (edit. Foucher de Careil), p. 28; *D.*, p. 176; cf. *G.*, *4,* 393-4. <<

[675] *G.*, 2, 171 (en una carta a de Volder). <<

[676] *Nuevos Ensayos,* Apéndice 7, p. 701; *G., 4,* .195. <<

[677] *Nuevos Ensayos*, 4, 3, 6, p. 428; *G*., 5, 359. <<

[678] *Ibid.*, p. 722. <<

[679] *G.*, *2,* 252 (en una carta a de Volder). <<

[680] Contestación a una carta de M. Foucher; *G*., 1, 416; *D*., p. 65. <<

[681] *G.*, 6, 629. <<

[682] *Nuevos Ensayos, 2*, 17, 1, p. 162; *G.*, 5, 144. <<

[683] *Ibid.*, pp. 161-2. <<

[684] *G.*, 2, 304 (en una carta a des Bosses). <<

[685] *G*„ 2, 517 (en una carta a des Bosses). <<

[686] Tercera carta a S. Clarke, 4; *G.*, *7*, 363; *D.*, p. 243. <<

[687] *G.*, 2, 183. <<

[688] Quinta carta a S. Clark, 47; *G.*, *7*, 400; *D.*, p. 256. <<

[689] *Ibid.*, *D.*, p. 266. <<

[690] Cuarta carta a S. Clarke, *27;* C, 7, 375; *D.*, p. 250. <<

[691] Quinta carta a S. Clarke, 42; *G.*, *7*, 399; *D.*, p. 264. <<

[692] Tercera carta a S. Clarke, 2; *G.*, 7, 363; *D.*, p. 243. <<

[693] Quinta carta a S. Clarke, 29; *G*., 7, 396; *D*., p. 261. <<

[694] Cf. cuarta carta a S. Clarke, 15; *G., 7,* 373; *D.,* p. 271 (cf. tercera carta, 6; *G., 7,* 364; *D.,* p. 244). <<

[695] Quinta carta a S. Clarke, 44; *G.*, 7, 399; *D.*, p. 264. <<

[696] Quinta carta a S. Clarke, 33; *G.*, 7, 396; *D.*, p. 261. <<

[697] G., 2, 444 (en una carta a des Bosses). <<

[698] *G.*, 2, 450-1 (en una carta al mismo). <<

[699] *G., 2,* 450 (en una carta a des Bosses). <<

[700] *Consideraciones sobre la doctrina de un Espírita Universal; G., 6,* 537; *D.,* p. 146. <<

[701] *G.*, 2, 262 (en una carta a de Volder). <<

[702] *G.*, 2, 304 (en una carta a des Bosses). <<

[703] *G.*, 2, 226 (en una carta a de Volder). <<

[704] *G.*, 2, 136 (en una carta a Arnauld). <<

[705] *G.*, 3, 144 (en una carta a Basnage). <<

[706] Cf. *G.*, *2*, 58 (a Bayle). <<

[707] *G.*, 3, 143 (a Basnage). <<

[708] *G.*, 4, 498; *D.*, pp. 90-3. <<

[709] Segunda carta a S. Clarke, 8; *G.*, 7, 358; *D.*, pp. 241-2. <<

[710] *Monadología*, 79; *G*., 6, 620; *D.*, p. 230. <<

[711] *Ibid.*, 86; *G.*, 6, 622; *D.*, p. 231. <<

[712] *Ibid.*, 87; *G. y D.*, ibid. <<

[713] *Principios de la naturaleza y de la gracia*, 15; *G.*, 6, 605; *D.*, p. 215. <<

[714] *Principios de la naturaleza y de la gracia*, 4; *G.*, 6, 600; *D.*, p. 211. <<

[715] *Monadología*, 15; *G.*, 6, 609; *D.*, pp. 219-20. <<

[716] *G., 3*, 622 (a Remond). <<

[717] *Principios de la naturaleza y de la gracia*, 4; *G.*, 6, 600; *D*,, p. 211. <<

[718] *Monadología*, 26; *G.*, 6, 611; *D.*, pp. 221-2. <<

[719] *Principios de la naturaleza y de la gracia*, 5; *G.*, 6, 601; *D.*, p. 211. <<

[720] *Monadología*, 30; *G.*, *6,* 612; *D.*, p. 222. <<

[721] *Nuevos Ensayos*, prólogo, p. 47; *G.*, 5, 46. <<

[722] *Principios de la naturaleza y de la gracia*, 5; *G.*, 6, 600; *D.*, p. 211. <<

[723] *Monadología, 28; G.*, 6, 611; *D.*, p. 222. <<

[724] *Monadología*, 82; *G.*, 6, 621; *D.*, p. 231. <<

[725] Carta a Wagner, 5; *G.*, 7, 531; *D.*, p. 192. <<

[726] *G.*, 3, 635. <<

[727] *Monadología*, 49; *G.*, 6, 615; *D.*, p. 225. <<

[728] *Ibid.*, 50; *G.*, y *P.*, *ibid.* <<

[729] *G.*, 2, 399 (a des Bosses). <<

[730] Cf. *Sobre lo doctrina de Malebranche*, 3; *G.*, 3, 657; *D.*, p. 234. <<

[731] *Nuevos Ensayos*, 1, 1, 18, p. 84; *G.*, 5, 79. <<

[732] *Ibid.* <<

[733] *Nuevos Ensayos, 2*, 1, 1, p. 109; *G*., 5, 99. <<

[734] *Ibid., 2,* 5, p. 129; *G., 5.* 116. <<

[735] *Ibid., 2,* 1, 2, p. 111; *G.*, 5, 100. <<

[736] *Ibid.*, 1. 1, 18, p. 84; *G.*, 5, 79. <<

[737] *Nuevos Ensayos*, 1, 2, 3, p. 88; *G.*, 5, 83. <<

[738] *Ibid.*, *1*, 2, 11, p. 93; *G*., 5, 87. <<

[739] *Ibid.*, 1, 1, 23, p. 75; *G.*, 5, 71. <<

[740] *Ibid.*, 1, 1, 22, p. 75; *G.*, 5, 70. <<

[741] *Ibid.*, 2, 1, 2, p. 111; *G.*, 5, 100. <<

[742] *Nuevos Ensayos*, prefacio, p. 46; *G.*, 5, 45 <<

[743] *Ibid.* <<

[744] *Ibid.*, 1, 1, 1, p. 70; *G.*, 5, 66. <<

[745] *Ibid.*, 1, 2, 12, p. 94; *G.*, 5, 88. <<

[746] *Nuevos Ensayos*, 4, 10, *7*, p. 505; *G*., 5, 419-20. <<

[747] *Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios; G.*, 4, 401-2; *D.*, p. 132. <<

[748] *Nuevos Ensayos*, 4, 1, *7*, p. 401; *G*., 5, 339. <<

[749] *Ibid.*, 4, 10, *7*, p. 504; *G.*, 5. 419. <<

[750] *Ibid.*, pp. 503-4; *G.*, 5, 418-9. <<

[751] *Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios; G.*, 4, 405; D., p. 134. <<

[752] *Ibid.; G.*, 4, 405; *D.*, p. 136. <<

[753] *Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios; G.*, 4, 405; *D.*, p. 133. <<

[754] *Ibid.; G.*, 4, 406; *D.*, p. 138. <<

[755] *Nuevos Ensayos,* Apéndice 10, pp. 714-15; *G., 7,* 261-2. <<

[756] *Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios; G.*, 4, 402; *D.*, p. 135. <<

[757] *Monadología*, 45; *G.*, 6, 614; *D.*, p. 224. <<

[758] *Sobre el origen último de las cosas; G., 7,* 305; *D.,* p. 103. <<

[759] *Ibid.* <<

[760] *G., 7,* 311 *(Specimen).* <<

[761] *Monadología*, 43; *G*., 6, 614; D., p. 224. <<

[762] *Monadología*, 44; *G*., 6, 614; *D*., p. 224. <<

[763] *Ibid.*, 37-9; *G.*, 6, 613; *D.*, p. 223. <<

[764] *Ibid.*, 45; *G.*, 6, 614; *D.*, p. 224. <<

[765] *Sobre el origen último de las cosas;* G., 7, 303; *D.,* p. 101. <<

[766] *Ibid.* <<

[767] *Sobre el origen último de las cosas.* <<

[768] Bertrand Russell, *Historia de la Filosofía Occidental*, pp. 610-11 de la edición inglesa. <<

[769] *Un nuevo sistema de la naturaleza*, 16; *G*., 4, 486; *D*., p. 79. <<

[770] *Ibid.* <<

[771] *Nuevos Ensayos*, 4, 10, 10, p. 507; *G*., 5, 421. <<

[772] *Teodicea*, 21, p. 136 (las referencias a páginas de la *Teodicea* siguen la traducción de E. M. Huggard, citada en el apéndice); *G*., 6, 115. <<

[773] *Ibid.*, 20; *G.*, 6, 115. <<

[774] *Ibid.*, 378, p. 352; *G*,. 6, 340. <<

[775] *Ibid., 20,* pp. 135-6; *G.*, 6, 115. <<

[776] *Teodicea*, 23, p. 137; *G.*, 6. 116. <<

[777] *Ibid.*, 241, p. 276; *G.*, 6, 261. <<

[778] *Ibid., ibid.* <<

[779] *Ibid.*, 250, p. 281; *G.*, 6, 266. <<

[780] *Ibid.*, 380, p. 353; *G.*, 6, 341. <<

[781] *Ibid.*, p. 71; *G.*, 6, 47. <<

[782] *Teodicea*, 30, p. 141; *G.*, 6, 120. <<

[783] *Ibid.*, 31, pp. 141-2; *G.*, 6, 121. <<

[784] *G.*, 4, 400; *D.*, p. 9. <<

[785] *Teodicea*, 45, p. 148; *G.*, 6, 1*27*. <<

[786] *G.*, 7, 108. *(Initia Scientiae Generalis,* H). <<

[787] *Monadología*, 88; *G*,. 6, 622; *D.*, p. 231. <<

[788] *Ibid.*, 83; *G.*, 6, 621. <<

[789] *Ibid.*, 86; *G.*, 6, 622. <<

[790] *Monadología*, 87; *G.*, 6, 622. <<

[791] *Los Principios de la naturaleza y de la gracia*, 18; *G*., 6, 606; *D*., p. 217. <<